

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

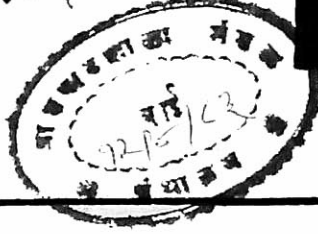
वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

वर्ष ३६ / अंक अकरावा

ऑगस्ट १९८३

नवभारत



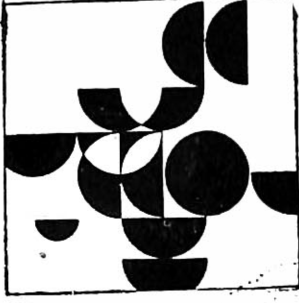


राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळ पुरस्कृत
व प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई संचालित मासिक



नवभारत

वर्ष ३६ । अंक ११ । ऑगस्ट १९८३
किंमत ४ रुपये । वार्षिक वर्गणी ३० रुपये



संपादकीय पत्रव्यवहार :

मे. पुं. रेगे,
संपादक, ' नवभारत ' मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ,
वाई–४१२ ८०३ (जि. सातारा)

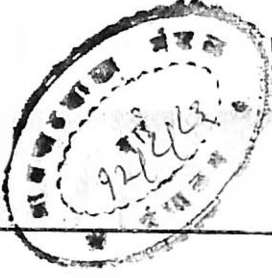
व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
श्री. ग. दीक्षित,
व्यवस्थापक, ' नवभारत ' मासिक,
द्वारा : दी प्राज्ञ प्रेस, वाई–४१२ ८०३.
(जि. सातारा)

या नियतकालिकाच्या प्रकाशनार्थ महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळाकडून अनुदान मिळाले आहे.

अनुक्रमणिका







नवभारत

ऑगस्ट १९८३

अनुक्रम

लेखक-परिचय

■ **तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी :** विद्वान, विचारवंत, लेखक व मराठी विश्वकोशाचे प्रमुख संपादक, वाई-४१२ ८०३. ■ **वि. ल. धारूरकर :** अधिव्याख्याता, वृत्तपत्रविद्या विभाग, शिवाजी विद्यापीठ, कोल्हापूर-४१६ ००४. ■ **व. त्रि. चिपळोणकर :** निवृत्त प्राध्यापक, भौतिकी विभाग, इन्स्टिटयूट ऑफ सायन्स, मुंबई; फ्लॅट नं. १०६, अभिनव अपार्टमेंट्स, ९९६ नवी पेठ, पुणे-४११ ०३०. ■ **दे. व्यं. चौहान :** इतिहासाचे व फार्सी-उर्दूचे अभ्यासक; भूतपूर्व सदस्य, महाराष्ट्र राज्य लोकसेवा आयोग; सदस्य, मराठी विश्वकोश निर्मिती मंडळ; सावेवाडी, जि. लातूर. ■ **भालचंद्र नेमाडे :** अग्रगण्य मराठी कादंबरीकार; इंग्रजीचे प्राध्यापक, इंग्रजी विभाग, मराठवाडा विद्यापीठ, औरंगाबाद. ■ **सुनील आडगांवकर :** नेताजी सुभाषचंद्र बोस कॉलेज, नांदेड येथे प्राध्यापक, नांदेड. ■ **भा. ग. सुर्वे :** धर्म, तत्त्वज्ञान इ. विषयांचे संपादक, मराठी विश्वकोश, वाई-४१२ ८०३. ■ **ता. रा. भोसले :** मराठीचे प्राध्यापक, लालबहाद्दूर शास्त्री कॉलेज, सातारा. ■ **भाग्यश्री पंडित :** मराठी विश्वकोश कार्यालयातील अभ्यागत संपादिका, वाई-४१२ ८०३.

संपादकीय



भारतीय तत्त्वज्ञान

भारतीय तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासाचा अभ्यास म्हणून सामान्यपणे करण्यात येतो. तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासाचे एक उद्दिष्ट, कोणत्याही मानवी व्यवहाराच्या इतिहासाप्रमाणे, त्या व्यवहाराचे व्यवहारकर्त्याच्या दृष्टीतून काय स्वरूप होते हे समजून घेण्याचे असते. व्यवहारकर्त्याला तो व्यवहार कसा दिसत होता ? त्याची स्वत:ची उद्दिष्टे, हेतू काय होते ? ज्या समग्र परिस्थितीच्या संदर्भात हे हेतू साधण्याचा तो प्रयत्न करीत होता, त्या परिस्थितीचे त्याचे आकलन काय होते ? इष्ट आणि अनिष्ट, योग्य आणि अयोग्य, अनुज्ञात आणि निषिद्ध ह्यांविषयीच्या त्याच्या कल्पना काय होत्या ? आणि ही परिस्थिती, प्रेरणा, त्यांना अनुकूल म्हणून दिसणारी साधने आणि त्यांना सफल करण्याच्या प्रयत्नांवर असणारी बाह्य व आंतरिक बंधने इ. घटकांनी त्या व्यवहाराला त्याचे स्वरूप कसे प्राप्त झाले ? ह्या प्रश्नांची उत्तरे शोधणे हे इतिहासाचे एक उद्दिष्ट असते. थोडक्यात, त्या व्यवहारकर्त्याला दिसणारे जग, त्याचे विचार, प्रेरणा, मूल्ये, ध्येये यांचे मिळून बनलेले त्याचे व्यक्तिमत्त्व आणि या दोहोंच्या संयोगाने सिद्ध झालेला त्याचा व्यवहार यांची कल्पनेत पुनर्निर्मिती करण्याचा इतिहासाचा प्रयत्न असतो.

आपल्या नेहमीच्या व्यवहारात दुसऱ्या माणसांना समजून घ्यायचे असेल, तर असेच करावे लागते. म्हणजे त्यांच्या अंतरंगात शिरावे लागते. त्यांची परिस्थिती त्यांच्या दृष्टीने कशी आहे, त्यांचे संकल्प काय आहेत हे समजून घ्यावे लागते. पण दैनंदिन व्यवहारात आपल्या जवळची माणसे सोडली, तर इतरांना अशा रीतीने समजून घेण्याचे आपल्याला कारण नसते. एवढी आस्था आणि एवढा वेळही नसतो. त्यांच्या कृत्यांचे परिणाम काय झाले किंवा काय होतील, आणि ती कितपत योग्य किंवा अयोग्य आहेत एवढ्यापुरते आपण त्यांचे मूल्यमापन करतो. हे करताना अर्थात स्वत:चे मानदंड वापरतो. पण हे मानदंड सामान्यपणे आज रूढ असलेले मानदंड असतात. नाहीतर आपले मूल्यमापन तऱ्हेवाईक ठरेल. आपण एकमेकांच्या व स्वत:च्याही कृत्यांचे असे जे मूल्यमापन करतो, त्याचे उद्दिष्ट सामाजिक स्वास्थ्य, कल्याण साधण्यासाठी सामाजिक व्यवहाराचे नियंत्रण करणे हे असते. म्हणजे ते व्यावहारिक असते. उलट, इतरांना समजून घेण्यात असे व्यावहारिक उद्दिष्ट असेलच असे नाही. केवळ त्यांना समजून घेणे एवढेच आपले उद्दिष्ट असेल.

इतरांना समजून घेणे आणि त्यांच्या कृत्यांचे मूल्यमापन करणे ह्या भिन्न गोष्टी आहेत. 'एखाद्याला पूर्णपणे समजून घेणे म्हणजे त्याला सर्व गोष्टी माफ करणे होय' ह्या वचनाचा अर्थ एवढाच घ्यायचा, की जेव्हा आपण दुसऱ्याच्या कृतीचे मूल्यमापन करतो, तेव्हा अनेकदा त्याने स्वत: संकल्पित केलेली आणि पार पाडलेली कृती—त्याच्या दृष्टीने त्याची जी कृती होती ती— आपल्यापुढे नसते; आपल्याला त्याच्या कृतीचे बाहेरून जे स्वरूप दिसत असते, त्याचे मूल्यमापन आपण करीत असतो. सामाजिक उद्दिष्टाच्या संदर्भात हे बाह्य मूल्यमापन पुरेसे असते. पण कर्त्याची स्वत:ची मूल्ये असतात, योग्य-अयोग्य, उचित-अनुचित, वैध-अवैध यांविषयीचे त्याचे मानदंड असतात आणि तो त्यांच्या आधारे स्वत:चे मूल्यमापन करीत असतो. हे स्पष्टपणे केलेले मूल्यमापन नसेलही. त्याच्या साफल्याच्या, अभिमानाच्या, लज्जेच्या, पश्चात्तापाच्या इ. भावनांच्या स्वरूपात हे मूल्यमापन असेल. पण हे मानदंड आणि त्यांच्या आधारे व्यक्तीने स्वत: स्वत:चे केलेले मूल्यमापन समजून घेणे हा त्या व्यक्तीला समजून घेण्याचा भाग असतो. तिचे मूल्यमापन आपण जे करू ते अपरिहार्यपणे आपल्या मानदंडांच्या आधारे करू.

अनुक्रमणिका

हे सर्व विवेचन तत्त्वज्ञानाचा इतिहास समजून घेण्याला, किंबहुना कोणत्याही मानवी व्यवहाराचा इतिहास समजून घेण्याला लागू पडते. स्थूलमानाने तत्त्वज्ञानाचे तीन प्रांत असतात असे म्हणता येईल. एक प्रांत म्हणजे मानवी ज्ञानाची चिकित्सा, मानवी ज्ञानाचे प्रकार काय आहेत, त्याची व्याप्ती काय आहे, त्याच्या प्रामाण्याचे निकष कोणते, ज्ञानाचा आणि ज्ञानविषय असलेल्या वस्तूंचा– जगाचा– संबंध काय आहे, ह्या प्रश्नांचा ऊहापोह ह्या प्रांतात केलेला आढळतो. जगाच्या स्वरूपाचे साकल्याने, सबंध जग म्हणून ज्ञान प्राप्त करून घेण्याचा प्रयत्न दुसऱ्या प्रांतात मोडतो. विशिष्ट शास्त्रे जगाच्या विशिष्ट विभागांचे किंवा अंगांचे ज्ञान प्राप्त करून घेतात. तत्त्वज्ञान या ज्ञानाचा उपयोग करून समग्र विश्वाचे एक एकात्म असे चित्र उभे करते. तिसऱ्या प्रांतात माणसाने जगावे कसे, मानवी जीवनाची सम्यक् साध्ये कोणती आणि ती साधण्याचे योग्य मार्ग कोणते, ह्या प्रश्नांचा विचार होतो. आदर्श वैयक्तिक व सामाजिक जीवनाची संकल्पना स्पष्ट करणे हे तत्त्वज्ञानाचे एक महत्त्वाचे कार्य आहे. तत्त्वज्ञानाची ही तीन कार्ये अर्थात परस्परांशी संबंधित आहेत.

तत्त्वज्ञान हा माणसाच्या आत्मजाणिवेचा आविष्कार होय. अनुभव आणि अनुमान यांच्या द्वारे ज्ञान प्राप्त करून घेणे, ज्ञान प्राप्त करून घेत असताना चुका करणे आणि केलेल्या चुका दुरुस्त करणे हा एक नैसर्गिक मानवी व्यवहार होय. तत्त्वज्ञानात्मक विचार करीत असताना माणूस हा व्यवहार करीत नसतो, तर ह्या व्यवहाराचे दर्शन घेण्याचा प्रयत्न करीत असतो. आपण एरव्ही करीत असलेला व्यवहार समजून घेण्याची खटपट करीत असतो. किंवा स्वतःच्या किंवा इतरांच्या कृत्यांचे नैतिक मूल्यमापन करणे, आपण किंवा इतरांनी विशिष्ट परिस्थितीत काय करणे योग्य आहे याविषयीचे निर्णय घेणे या प्रकारच्या कृत्यांत तो गुंतलेला नसतो. तर या प्रकारच्या मूल्यमापनात किंवा निर्णयात जे निकष अध्याहृत असतात ते स्पष्ट करण्याचा, त्यांची एक सुसंगत व्यवस्था लावण्याचा, त्यांच्या प्रामाण्याचा आधार शोधण्याचा त्याचा प्रयत्न असतो. आणि या प्रयत्नातून प्रचलित वैयक्तिक व सामाजिक नीतीचे स्वरूप जसे स्पष्ट होते, त्याप्रमाणे वेगळ्या प्रकारच्या नीतीची निर्मितीही होऊ शकते. एखाद्या संस्कृतीत तत्त्वज्ञानाचा उदय होणे ही ती संस्कृती प्रगल्भ झाल्याची खूण असते.

भारतीय तत्त्वज्ञानाचा इतिहास समजून घ्यायचा, तर अर्थात आपल्याला त्याच्या अंतरंगात शिरावे लागेल. ज्या तत्त्वज्ञानात्मक संकल्पनांच्या द्वारा भारतीय तत्त्ववेत्यांनी ज्ञान, मूल्ये, समग्र विश्वाची रचना समजून घेण्याचा प्रयत्न केला, त्या संकल्पनांचा अर्थ त्यांच्या स्वतःच्या दृष्टीने काय होता हे आपल्याला निश्चित करावे लागेल. ह्या संकल्पनांची गृहीतकृत्ये स्पष्ट करावी लागतील. ह्या संकल्पनांचे मूल्यमापन करणे ही वेगळी गोष्ट आहे. ती नंतरची पायरी आहे. हे मूल्यमापन आपण अपरिहार्यपणे आपल्या दृष्टीने करू. म्हणजे आज ज्ञान, मूल्ये आणि विश्वाचे स्वरूप यांच्याविषयीच्या ज्या संकल्पना आहेत त्यांच्या भूमिकेवरून करू.

पण आजच्या 'आपल्या' ज्या तत्त्वज्ञानात्मक संकल्पना आहेत, त्या 'पाश्चात्त्य' आहेत. आपण भारतीय आहोत आणि भारतीय म्हणून आपला जो सांस्कृतिक वारसा आहे, त्याचा भारतीय तत्त्वज्ञान हा महत्त्वाचा घटक आहे पण ह्या वारशाचे मूल्यमापन आपण ज्या दृष्टीने करू, ती 'पाश्चात्त्य' आहे. हा आपला वारसा आहे हे केवळ एक ऐतिहासिक सत्य आहे काय ? शहरात आधुनिक सुखसोयींनी सुसज्ज असलेल्या फ्लॅटमध्ये राहणाऱ्या, आधुनिक व्यवसायात गुंतलेल्या माणसाचा वारसाहक्काने त्याच्याकडे आलेला जुना वाडा असावा आणि त्याने प्रेमाने, निष्ठेने तो जतन करावा; पण या पलीकडे त्याच्या आजच्या प्रत्यक्ष जीवनात त्या वाड्याला काही स्थान असू नये असे या सांस्कृतिक वारशाचे स्वरूप आहे काय ? हा जर जिवंत वारसा असेल, तर आजचे भारतीय जीवन घडविण्यात त्याचा हात असला पाहिजे.

तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासाचा शोध घेणे ही एक गोष्ट आहे आणि तत्त्वज्ञानात्मक विचार करणे ही वेगळी गोष्ट आहे. तत्त्वज्ञानात्मक विचार आपण करीत असतो, तत्त्व–संशोधन करीत असतो, तेव्हा

अनुक्रमणिका

आपण कोणत्यातरी तत्त्वज्ञानात्मक समस्येशी झटापट करीत असतो. त्या आपल्याला पडलेल्या समस्या असतात. या समस्यांचे आजचे स्वरूप अर्थात पूर्वी झालेल्या चर्चेतून, पूर्वी उपस्थित करण्यात आलेल्या प्रश्नांना दिलेल्या उत्तरांतून, ह्या उत्तरांत सापडलेल्या अडचणीतून त्यांना लाभलेले असते. आता सॉक्रेटिस-प्लेटोपासून सुरू झालेल्या पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानाच्या प्रवाहात एक सातत्य आढळते. यामुळे पूर्वसूरींनी केलेली तत्त्वचर्चा केवळ तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासाच्या दृष्टीने महत्त्वाची ठरते असे नसते; तर तत्त्वसंशोधनासाठीही ती महत्त्वाची ठरते. म्हणजे आज ज्या तत्त्वज्ञानात्मक समस्यांशी आपली झटापट चालू असेल त्यांचे स्वरूप समजून घेण्यासाठी आणि त्यांची उत्तरे शोधण्यासाठी पूर्वसूरींनी केलेली चर्चा उपयुक्त असते. म्हणून ती चर्चा इतिहासात जमा झालेली नसते. ती आज चाललेल्या चर्चेत अंतर्भूत असते. काळाच्या दृष्टीने जे पूर्वसूरी असतात ते तत्त्वसंशोधनाच्या दृष्टीने समकालीन असतात. सर्वच भूतकालीन तत्त्ववेत्त्यांना हे स्थान लाभलेले असते असे नाही. उदा., अनॅक्सागोरस किंवा एम्पिडोक्लीस यांचे तत्त्वज्ञान केवळ तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासाचा भाग बनले आहे. पण तसे प्लेटो–ॲरिस्टॉटल किंवा देकार्त किंवा ह्यूम यांचे नाही. उदा., 'खुला' समाज आणि 'बंदिस्त' समाज यांच्यामधील भेदाचे कार्ल पॉपर यांनी जे विवेचन केले आहे, त्याच्यात प्लेटोच्या सामाजिक विचारांच्या चिकित्सेला महत्त्वाचे स्थान आहे. 'मानवी कृती'च्या स्वरूपाच्या ॲरिस्टॉटलने केलेल्या विश्लेषणाची दखल समकालीन तत्त्ववेत्ते अगत्याने घेतात.

भारतीय दर्शनात तत्त्वज्ञानात्मक समस्यांचे जे विश्लेषण आणि विवेचन झाले आहे, ते अशाच रीतीने समकालीन चर्चेमध्ये सामील करून घेता येईल का ? हट्टाने नव्हे, तर स्वाभाविकपणे सामील करून घेता येईल का ? असे ते करून घेता आले नाही, तर त्याचे महत्त्व केवळ ऐतिहासिक राहील. तत्त्वसंशोधनाच्या दृष्टीने त्याला काही महत्त्व असणार नाही. ह्या दिशेने प्रयत्न करायचे झाल्यास, आजची तत्त्वचर्चा आणि पारंपरिक भारतीय तत्त्वज्ञान यांचा अर्थपूर्ण संबंध जोडायचा झाल्यास या दोहोंत समान स्थळे कुठे कुठे आढळतात ?

परंतु हे साधण्यापूर्वी भारतीय दार्शनिक परंपरेचा आंतरिक परिचय करून घेणे आवश्यक आहे. आंतरिक परिचय करून घेणे आवश्यक आहे ह्या म्हणण्यातच असे अभिप्रेत आहे, की आपण आज ह्या परंपरेच्या बाहेर आहोत. आज आपले (आधुनिक शिक्षितांचे) ह्या परंपरेचे जे आकलन आहे, ते पाश्चात्त्य संकल्पनांच्या माध्यमाद्वारा झालेले आकलन आहे. संस्कृतमधून पारंपरिक पद्धतीने भारतीय दर्शनांचे अध्ययन केलेल्या शास्त्री-पंडितांना ह्या परंपरेचे जसे आंतरिक ज्ञान असते, तसे आपल्याला नसते. पण त्यांचे हे ज्ञान कितीही समृद्ध व भेदक असले, तरी आपल्या दृष्टीने ते मूक असते. कारण अनेकदा आपण जे प्रश्न उपस्थित करतो, त्यांची उत्तरे आपल्याला शास्त्री-पंडितांकडून मिळत नाहीत. किंबहुना आपले प्रश्नच त्यांना समजत नाहीत असे बऱ्याच वेळा आढळून येते. त्यांच्या परिभाषेत हे प्रश्न मांडता येत नाहीत. ही भाषिक अडचण नसते. ती संकल्पनात्मक अडचण असते. आपले प्रश्न जेव्हा त्यांच्या संकल्पनांच्या माध्यमातून मांडण्यात येतात, तेव्हा त्या प्रश्नांचे स्वरूप पालटलेले असते, ते वेगळेच प्रश्न बनलेले असतात असे आढळून येते.

तेव्हा आपल्या संकल्पना बाजूला सारून ह्या दार्शनिक परंपरेच्या अंतरंगात शिरले पाहिजे आणि संकल्पनांचे तिच्या स्वतःसाठी जे आशय होते आणि आहेत त्यांचे आकलन करून घेतले पाहिजे. आधुनिक शिक्षितांचे संस्कृतचे ज्ञान सर्वसाधारणपणे तुटपुंजे असते ही ह्या कामात येणारी मुख्य अडचण नव्हे. खरी अडचण अशी आहे, की भारतीय तत्त्वज्ञानाची परंपरा ही बऱ्याच प्रमाणात मौखिक आहे. ती ग्रंथनिविष्ट झालेली परंपरा आहे ही गोष्ट खरी. एखाद्या ग्रंथाचा जो आशय परंपरेत सर्वमान्य म्हणून स्वीकारण्यात आलेला असतो, तो त्या ग्रंथातील लिखित विधाने आणि त्यांचे अर्थ यांच्यामध्ये पूर्णपणे सामावलेला नसतो. सूत्रग्रंथाचा आशय जसा त्यांतील विधानांचे जे शब्दशः अर्थ होतात त्यांच्यांत

अनुक्रमणिका

सामावलेला नसतो, तो भाष्याच्या द्वारा प्रकट होतो त्याप्रमाणे भाष्याचा आशयही भाष्यावरील भाष्याद्वारा प्रकट होतो. आणि ह्या ग्रंथसन्तानाचा संपूर्ण आशय गुरुमुखाद्वाराच प्रकट होतो, अध्ययन-अध्यापनाच्या सर्वोच्च पातळीवर सर्वश्रेष्ठ अध्यापक जे विवरण करतो त्याच्याद्वारा आणि अशा अध्यापकांच्या विवादांतून, त्यांनी केलेल्या 'शास्त्रार्था'तून तो प्रकट होतो. आणि हा आशय विकसनशील असतो. प्रत्येक समर्थ अध्यापक तिच्यात भर घालीत असतो.

हा सबंध आशय समजून घेण्याची इतिहासाने आपल्याला दिलेली बहुधा शेवटची संधी पारंपरिक पद्धतीने अध्ययन–अध्यापन केलेल्या आजच्या शास्त्री–पंडितांच्या रूपाने आपल्यापुढे आहे. आणि त्यांतील अनेक पंडित सत्तरीच्या पुढे आहेत. तेव्हा आपले स्वतःचे प्रश्न तात्पुरते बाजूला ठेवून ह्या दार्शनिक परंपरेत विकसित झालेला तत्त्वज्ञानात्मक आशय, त्याच्या सम्यक् स्वरूपात, आपण आत्मसात केला पाहिजे. ह्या पंडितांच्या पायापाशी बसून आपण अध्ययन केले पाहिजे.

पण आपण जे आहोत ते आहोत आणि आपल्या विचारांची जी संकल्पनात्मक चौकट आहे तिने आपल्याला घडविलेले आहे. आपल्याला जे प्रश्न पडतात आणि ज्या पद्धतीने आपण त्यांची उत्तरे शोधतो, ती ह्या चौकटीने घडविलेली असते. तेव्हा ही चौकट बाजूला सारून दुसऱ्या एखाद्या संकल्पनात्मक चौकटीच्या अंतरंगात शिरून तिच्या दृष्टीने जगाकडे आणि माणसाकडे पाहणे हे सोपे काम नव्हे. पण तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासाचा अभ्यास करायचा तर ते हाती घ्यावेच लागेल.

भारतीय संकल्पनात्मक चौकटीत प्रवेश करण्याचा एक मार्ग म्हणजे आपले प्रश्न आणि त्यांना आपण देत असलेली उत्तरे शास्त्री-पंडितांपुढे ठेवणे आणि त्यांना त्यांची चिकित्सा करायचे आवाहन करणे. ह्यातून दोन गोष्टी साधतील. एक तर भारतीय परंपरेत जे प्रश्न उपस्थित करण्यात आले नव्हते अशा प्रश्नांची उत्तरे शोधताना (किंवा हे प्रश्न का उपस्थित होत नाहीत हे दाखवून देताना) भारतीय संकल्पनांचा विकास होईल. आज रूढ झालेली भारतीय दार्शनिक परंपरा प्रवाही होईल. पण आपल्या दृष्टीने होणारा लाभ असा असेल, की अशा तार्किक झटापटीतून आपल्या संकल्पनात्मक चौकटीची आणि भारतीय संकल्पनात्मक चौकटीची भिन्न गृहीतकृत्ये स्पष्ट होतील. ही जाणीव भारतीय चौकटीत प्रवेश करण्यासाठी तर उपकारक ठरेलच; पण आपल्या स्वतःच्या चौकटीविषयीचीही आपली जाण अधिक स्पष्ट होईल.

परस्परांच्या झालेल्या ह्या खोल ओळखीतूनच भारतीय आणि पाश्चात्त्य परंपरांचे मूल्यमापन अधिक यथार्थपणे होऊ शकेल

अनुक्रमणिका

स्वातंत्र्यवीर सावरकरांची तात्त्विक बैठक व व्यवहार*

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी

स्वातंत्र्यवीर वि. दा. सावरकर यांच्या जन्म-शताब्दीचे हे वर्ष आहे. त्यांना जीवनाचे तत्त्वज्ञान स्पष्ट व निश्चित स्वरूपात लाभले आणि त्या तत्त्व-ज्ञानाच्या प्रकाशात त्यांनी सर्व जीवनयात्रा अखेर-पर्यन्त चालविली आणि अखेरीस त्यांना कृतार्थता वाटली; पूर्णतेचा विशुद्ध अनुभव आला आणि " धन्योहं धन्योहं प्राप्तव्यं सर्वमद्य संपन्नम् ।। " असे धन्यतेचे उद्‌गार त्यांनी काढले. त्या तत्त्वज्ञानाची बैठक त्यांना प्राप्त झाली, ती इटलीचा श्रेष्ठ देश-भक्त तत्त्वज्ञ जोसेफ मॅझिनी याच्याकडून! मॅझि-नीच्या आत्मचरित्राचे सावरकरांनी प्रसन्न शैलीत भाषांतर केले. त्या भाषांतराला त्यांनी जी प्रस्ता-वना लिहिली आहे, ती अत्यंत मननीय आहे. सावरकरांच्या तत्त्वदर्शी प्रज्ञेची प्रेरणा त्यांना कोठून व कशी मिळाली, याचे या प्रसन्न प्रस्तावनेमध्ये स्वच्छ दर्शन घडते. त्यात ते म्हणतात– " जगामध्ये आजपर्यंत जेवढ्या राज्यक्रांत्या झाल्या त्या सर्वांहून इटलीच्या राज्यक्रांतीत उदात्त वृत्तीचा कळस झालेला आहे ... या सर्व महत्कृत्यांनी व महनीय नरमण्यांनी अलंकृत अशी दुसरी राज्यक्रांती आजपर्यंत झाली नाही, असे इतिहासास कबूल करावे लागते. या इटलीच्या राज्यक्रांतीत सद्‌गुणांचा जो इतका उत्कर्ष झाला याचे मुख्य कारण हे आहे, की ती राज्यक्रांती ही व्यक्तीसाठी, लोभासाठी वा द्वेषासाठी झालेली नसून तिचा पाया अत्यंत उन्नत अशा महत्-तत्त्वांवर रचलेला होता. मोठाल्या क्रांत्या ह्या तलवारीपेक्षा तत्त्वानेच घडवून आणलेल्या असतात. पण तलवारीशिवाय तत्त्वांचा जय होत नाही ही दुःखाची गोष्ट आहे व म्हणून इटलीने तलवार उपसली. परंतु त्या तलवारीचे अग्रभागी जर सत्याचे अधिष्ठान नसते, तर त्या तलवारीला तिने स्पर्शही केला नसता. ज्या तत्त्वांवर या पवित्र स्वातंत्र्ययुद्धाचा पाया रचला होता, ती तत्त्वे प्रथमतः मॅझिनीने इटलीस शिकविली...... मॅझिनीचे राजकारण हे प्रवृत्ती व निवृत्ती यांचे एकीकरण होते. त्याच्या राजकारणाची इमारत ही नीतीच्या पायावर उभार-लेली होती ...... राजकारण म्हणजे समाजाची, स्वदेशाची व स्वराष्ट्राची दास्यमोचना व संवर्धना होय. तिकडे दुर्लक्ष करणे म्हणजे मनुष्यजातीवर आलेले भयंकर संकट निमूटपणे पाहण्याचे अक्षम्य पातक करणे होय. धर्माची खरी व्याख्या म्हणजे मनुष्यमात्राचे धारण करणे ही होय. मनुष्यमात्र दास्यपंकात किंवा अनीतीत रुतला असता आपण स्वतःस मुक्त करून घेऊ, ही समजूत ढोंगीपणाची आहे. भूतदयेशिवाय स्वतःच्या मुक्तीला दुसरा मार्ग नाही......हे भूतमात्रांचे अंतिम कल्याण करण्या-साठी, त्यांची ज्ञानाने व पावित्र्याने आत्मोन्नती होण्यासाठी व त्यांना सत्कृत्ये करण्यास सामर्थ्य येण्यासाठी पहिली अत्यंत आवश्यक गोष्ट म्हणजे त्यांचे दास्यविमोचन करणे व स्वातंत्र्य मिळवून देणे ही होय ". (समग्र सावरकर वाङ्मय, खंड ८, स्वातंत्र्यसमर विभाग, पृ. ३,४.)

सावरकरांना जोसेफ मॅझिनीमध्ये विश्वमानवता-वादी तत्त्वज्ञ असा क्रांतीचा आदर्श नेता व गुरू दिसला. त्यांच्या कारकीर्दीच्या प्रारंभीच त्यांना आदर्शाच्या दोन प्रतिमा प्राप्त झाल्या. एक जोसेफ मॅझिनी व दुसरी प्रतिमा म्हणजे १८५७ चे स्वातंत्र्य-समर. इटली ऑस्ट्रियाच्या साम्राज्यशाहीखाली

* हे वर्ष स्वातंत्र्यवीर सावरकरांच्या जन्मशताब्दीचे. त्यानिमित्त हा लेख प्रसिद्ध करीत आहोत. –संपादक.

अनुक्रमणिका





दडपला गेला होता आणि त्याचे आठ राज्यांमध्ये तुकडे झाले होते. समग्र, सबंध, स्वतंत्र इटली सुमारे ६० वर्षांच्या स्वातंत्र्यसमरात मुक्त होऊन उभा राहिला. त्याला नेतृत्व व ध्येयवाद मॅझिनीने दिला. म्हणून सावरकर त्यास महात्मा व भगवान मॅझिनी म्हणून निर्दिष्ट करतात. मॅझिनीच्या दृष्टीने जगातील सगळीच राष्ट्रे मुक्त होणे हे मानवजातीच्या भवितव्याच्या दृष्टीने व मानव्याच्या विकासाच्या दृष्टीने अत्यंत इष्ट आहे. सर्व मानवांना मुक्तपणे आत्मविकास करण्याची संधी प्राप्त होऊन एकात्म विश्वमानवता या भूतलावर स्थापित झाली पाहिजे. आर्थिक, राजकीय वा मानसिक असे कसलेही शोषण समूळ नष्ट झालेल्या मानवजातीकरताच हे भूमंडल देवाने निर्मिलेले आहे. जगातील सर्व धर्मांचे विवेकबुद्धीने निवडलेले हेच सार आहे, असे मॅझिनीचे वैचारिक सूत्र आहे. या विचारसूत्राचे आविष्करण सावरकर करतात– "नाही नाही, राष्ट्रे कधीही मरत नाहीत. परमेश्वर गांजलेल्यांचा कैवारी आहे. त्याने मनुष्य स्वातंत्र्यात राहण्यासाठी उत्पन्न केला आहे. तुम्ही मनात आणा की, तुमचा देश स्वतंत्र झालाच." सावरकर म्हणतात, "याहून अधिक उत्साहक असा दुसरा कोणता राष्ट्रमंत्र आहे ? एकदा मनुष्याने असा निश्चय केला, की मी स्वातंत्र्य, स्वदेश व मानव्य यांवर भक्ती करतो, की मग त्याने स्वातंत्र्यासाठी, स्वदेशासाठी व मानव्यासाठी लढलेच पाहिजे. अखंड लढले पाहिजे. सर्व आयुष्यभर लढले पाहिजे. शक्य त्या त्या शस्त्राने लढले पाहिजे. तिरस्कारापासून तो मरणापर्यंत सर्व संकटे तुच्छ मानली पाहिजेत. द्वेषाला व निंदेला दूर केले पाहिजे. दुसऱ्या कोणत्याही फलाची आकांक्षा न करता फक्त कर्तव्य म्हणून त्याने तत्पर झाले पाहिजे." सावरकर म्हणतात, "याहून अधिक दिव्य असा कोणचा राष्ट्रमंत्र आहे ? प्रीति करा, तरुण हो, प्रीति करा. मनुष्याला परमेश्वराकडे नेणारी प्रीति ही सोपानपरंपरा आहे. कुटुंबावर प्रीति करा. स्वदेशावर प्रीति करा. तरुण हो, मनुष्यजातीवर प्रीति करा." याहून अधिक प्रेमळ असा दुसरा कोणचा राष्ट्रमंत्र आहे ? व (मॅझिनी म्हणतो)– "नुसती इटली स्वतंत्र होऊन काय उपयोग ? आपण स्वतंत्र होताच दुसऱ्याला स्वतंत्र केले पाहिजे". मॅझिनीच्या आत्मचरित्राचे हे भाषांतर सावरकरांनी का केले, कशाकरता केले याचे स्पष्टीकरण ते प्रस्तावनेत देतात, "माझ्या तरुण देशबंधूंनी राजकारणातील अंतिम सत्ये व महत्सिद्धांत शिकावेत अशी माझी उत्कट इच्छा आहे. ही सत्ये शिकण्यास राजकारणशास्त्रात ज्यांनी अग्रेसरत्व मिळविले आहे, त्यांच्या उपदेशामृताच्या प्राशनाशिवाय दुसरा उत्तम मार्ग नाही. अशा तत्त्ववेत्त्यांमध्ये महाभाग मॅझिनीशिवाय तरुण राष्ट्रभक्तांना उत्साहक, दिव्य, प्रेमळ, उदात्त अशा राष्ट्रमंत्राची दीक्षा देण्यास कोणता गुरू सापडणार आहे ?... मॅझिनीने ही तत्त्वे केवळ इटलीकरताच सांगितली नाहीत. इटली निमित्तमात्र करून ही राजकारणशास्त्रातील महत् सत्ये त्या महात्म्याने सर्व मनुष्यजातीसाठी प्रकट केली आहेत".

मॅझिनीच्या रूपात सावरकरांना तत्त्वज्ञ स्वातंत्र्यवीराची आदर्श प्रतिमा सापडली. त्याचप्रमाणे भारत रणाविण स्वतंत्र होणार नाही, रणाविण कोणतेही राष्ट्र स्वतंत्र होऊ शकत नाही, हे इतिहासाचे रहस्य लक्षात घेऊन भारताच्या पहिल्या स्वातंत्र्यसमराची प्रतिमा त्यांना १८५७ च्या बंडामध्ये सापडली. या बंडाच्या उठावामध्ये आधुनिक युगाला साजेसे असे कसलेही ध्येयवादाचे सूत्र सापडत नाही. ती एक योगायोगाने घडलेली आणि वणव्याप्रमाणे सर्वत्र पसरलेली शिपायांची अंदाधुंदी होती, असे त्या बंडाची कथा सांगणारे सावरकरांच्या अगोदरचे, समकालीन आणि नंतरचे इतिहासज्ञ लेखक म्हणतात. परंतु सावरकरांनी या प्रचंड घटनेची, सर्व तऱ्हेच्या पुराव्यांची साधनसामग्री तपशीलवार तपासून इतिहासाच्या तत्त्वज्ञानाच्या अनुसाराने उपपत्ती लावण्याचा प्रयत्न केला आहे, तो मोठा अर्थपूर्ण आहे. "१९५७ चे स्वातंत्र्यसमर" सावरकरांच्या ओजस्वी साहित्यशैलीचा एक उत्कृष्ट नमुना म्हणूनही अत्यंत वाचनीय आहे. त्यांची तेजस्वी लेखणी तलवारीसारखी या प्रबंधात तळपत आहे. ते या स्वातंत्र्यसमराची उपपत्ती लावत असताना म्हणतात– "मोठमोठाल्या धर्मक्रांत्या आणि राज्यक्रांत्या यांच्या वरवरच्या स्वरूपात असणाऱ्या असंबद्धतेची किंवा विभिन्नतेची साखळी त्या क्रांत्यांच्या मुळाशी असणाऱ्या तत्त्वास समजून घेतल्याशिवाय कधीही जुळवता येणार नाही. अनेक

चक्रे व अनेक लोहभाग यांनी युक्त असणारे एखादे भव्य यंत्र प्रचंड शक्तीची कामे करीत असताना ती शक्ति कोणच्या यंत्रशास्त्रीय नियमाने उत्पन्न केलेली आहे, हे पूर्ण रीतीने कळल्याशिवाय प्रेक्षकांमध्ये आश्चर्याने उत्पन्न होणारी विस्मयता उद्भवेल; परंतु ज्ञानाने येणारी मार्मिकता मात्र कधीही आढळणार नाही. फ्रेंच राज्यक्रांती किंवा हॉलंड-मधील धर्मक्रांती यांसारखी अद्भूत कृत्ये वाचकांना व लेखकांना आपल्या भव्यतेने चकित करतात... परंतु मूळ शक्तींच्या विवरणाशिवाय त्या क्रांतींचे खरे रहस्य कधीही लक्षात येणारे नसल्याने इतिहासशास्त्रात नुसत्या वर्णनापेक्षा मूळ विवरणालाच अधिक महत्त्व दिले आहे...हिंदुस्थानात इ. स. १८५७ साली घडलेल्या प्रचंड राज्यक्रांतीचा इतिहास अशा शास्त्रीय पद्धतीने कोणीही स्वदेशी किंवा विदेशी ग्रंथकाराने लिहिलेला नसल्याने त्या क्रांतियुद्धा-बद्दल लोकांत विलक्षण भ्रामक व दुष्ट समजुती प्रचलित झालेल्या आहेत." "इ. स. १८५७ सारखी सारखी प्रचंड क्रांती हेतुव्यतिरिक्त घडणे शक्य आहे का? पेशावरपासून कलकत्त्यापर्यंत जी लाट उसळली, ती आपल्या सामर्थ्याने काहीतरी विशिष्ट पदार्थ बुडवून टाकण्याच्या हेतूशिवाय फुटणे शक्य होते का?... काडतुसांची भीती किंवा अयोध्येचे खालसा केलेले राज्य ही आनुषंगिक व आकस्मिक कारणे होत. ही कारणे खरी समजली, तर १८५७ चे खरे स्वरूप कधीही कळणार नाही. सर्व लहान-मोठी कारणे ही निमित्ते असून मुख्य प्रधान कारणे म्हणजे त्यांच्या मुळाशी असलेली तत्त्वे... ही तत्त्वे कोणती होती? हजारो शूरांच्या तलवारी त्यांच्या म्यानांतून ओढून काढून रणांगणात चमकणारी ही तत्त्वे कोणती होती? निस्तेज झालेल्या मुकुटांना सतेजता देणारी व मोडून पडलेल्या ध्वजाचे पुनरुद्धरण करणारी ही तत्त्वे कोणती होती? ज्यांच्या-वर हजारो व्यक्ती आपल्या उष्ण रक्ताचा अभिषेक वर्षानुवर्षे अखंड प्रेमाने सुरू ठेवतात, ती ही तत्त्वे कोणती होती? मौलवींनी ज्यांना उपदेश करावा, ब्राह्मणांनी ज्यांना विजयी भव म्हणून आशीर्वाद द्यावेत, दिल्लीच्या मशिदींतून व काशीच्या देवळांतून ज्यांच्या यशःप्राप्तीसाठी परमेश्वराकडे दिव्य प्रार्थना पाठविण्यात याव्या, ज्यांच्या साहाय्यासाठी श्रीमत् हनुमानजीने कानपूरच्या रणांगणावर हुंकार करू लागावा व ज्यासाठी झाशीच्या महालक्ष्मीने शुंभ-निशुंभांच्या रक्तांत भिजलेली आपली पुराणप्रसिद्ध तलवार पुन्हा उपसू लागावे, अशी ही तत्त्वे कोणती होती?"

ही १८५७ च्या क्रांतीची प्रधान कारणे असलेली दिव्य तत्त्वे म्हणजे स्वधर्म व स्वराज्य ही होत [समग्र सावरकर वाङ्मय, खंड ८ वा, स्वातंत्र्यसमर, पृ. ३०, ३१.]. हिंदू-मुसलमानांच्या एकत्रित उठावाची उत्कृष्ट प्रतिमा सावरकर अंदमानातून बाहेर आल्या-वर त्यांच्या दृष्टिपथातून कायम नाहीशी झाली. "अभिनव भारत" उभारण्याकरिता त्यांना जोसेफ मॅझिनीचे विश्वमानवतावादी राजकीय तत्त्वज्ञान प्रेरणा देत होते आणि त्याबरोबरच १८५७ सालचा हिंदु-मुसलमानांचा स्वधर्म व स्वराज्य यांकरता झालेला उठाव स्फूर्ती देत होता. परंतु अंदमानातील दीर्घकालीन यातनांचा अनुभव आणि त्या कालखंडात स्वातंत्र्यप्राप्तीपर्यन्तच्या घडामोडींतील मुसलमानी राजकारण्यांचे द्विराष्ट्रवादी व लोकशाहीविरोधी राजकारण यांच्यामुळे ते हिंदुराष्ट्रवादी बनले. परंतु या हिंदुराष्ट्रवादामध्ये त्यांच्या समोरचे हिंदू राष्ट्र म्हणजे आजचा जाती, पंथ, उच्चनीच भाव यांनी भर-लेला, विस्कळित, श्रुतिस्मृतिपुराणोक्त रूढींनी बद्ध असलेला अंधश्रद्ध हिंदू समाज नव्हे. सर्व परंपरेच्या बंधनांतून मुक्त झालेला, परंपरेचा पूर्ण विच्छेद करून अद्ययावत बनलेला बुद्धिप्रामाण्यवादी असा हिंदू समाज आणि त्याचे समतावादी राष्ट्र असा सावरकरांच्या हिंदुराष्ट्रवादाचा अर्थ आहे. खरे म्हणजे ते हिंदुत्व हिंदुत्व राहत नाही, त्याच्या पाठी-मागे हिंदुत्वाचा इतिहास आहे; परंतु तो समाज आधुनिक "अभिनव भारत" असा सावरकरांना अभिप्रेत होता.

जनसेवा पत्रकारिता : भारतीय संदर्भात विचार

वि. ल. धारूरकर

१९ वे शतक हे कादंबरीकाराचे युग होते तर २० वे शतक हे पत्रकाराचे युग होय, असे जेम्स रेस्टन[१] यांनी सार्थपणे संबोधिले आहे. तांत्रिक, शास्त्रीय व औद्योगिक प्रगतीमुळे माहितीचे विविध प्रवाह अधिकाधिक गती घेत आहेत. वृत्तपत्रविद्या हे एक प्रगत माहितीशास्त्र म्हणून पुढे येत आहे. माहितीशास्त्रज्ञ या नात्याने पत्रकार या संदर्भात विविध प्रकारच्या संवादमाध्यमांतून मोलाची कार्ये बजावत आहे. आण्विक मुद्रण, उपग्रह दळण-वळण इ. मुळे उत्पादन व व्यवस्थापनाचे तंत्र झपाट्याने बदलत आहे. संवादक्षेत्रातील 'क्रांती' बरोबरच वृत्तविद्येचे तत्त्वज्ञानही नव्या परिस्थितीची, जाणिवांची जाण ठेवून विकसित होत आहे. सखोल वार्तालेखन (Depth Reporting), संशोधन पत्रकारिता (Research Journalism), जन-सेवा पत्रकारिता इ.चा त्यात समावेश होतो. अशा संकल्पनांची विविध रूपे स्पष्ट करून त्यांचा भारतीय संदर्भात विचार करणे आवश्यक आहे. येथे 'जनसेवा पत्रकारिता' या संकल्पनेची चिकित्सा करण्याचा प्रयत्न केला आहे.

'जनसेवा पत्रकारिता' ह्या नव्या अंगाचे महत्त्व दिवसेंदिवस वाढत जाणार आहे. आज हे नवे वळण (trend) आहे, उद्याच्या भविष्यात अशा प्रकारच्या पत्रकारितेचा परिपोष करणे ही काळाची गरज आहे.[२] तेव्हा यावरून ही संकल्पना व तिचे नीटपणे आकलन करून घेणे हे किती निकडीचे आहे, याची स्पष्ट कल्पना येऊ शकेल.

अन्य कोणत्याही साधनापेक्षा वृत्त-माध्यमांना (News Media) अधिक प्रमाणात लोकानुवर्ती राहून कार्यभार उचलावा लागतो. कारण या सर्व साधनांची सामाजिक बांधीलकी ही निर्विवादपणे श्रेष्ठ स्वरूपाची असते. अगदी प्रारंभीच्या काळा-पासून भारतीय वृत्तपत्रांनीसुद्धा याच तत्त्वाचा अंगीकार करून लेखन केलेले आहे. जेम्स ऑगस्टस् हिकी या 'बेंगाल गॅझेट' या पत्राच्या संपादकाने-सुद्धा याच भूमिकेतून कंपनी सरकारशी संघर्ष केलेला आहे[३]. भारतीय वृत्तपत्रे जनसेवेची प्रदीर्घ परंपरा घेऊन उभी आहेत. वृत्तपत्रे व जनसंवाद-साधनांनी एक सामाजिक संस्था या नात्याने वावरले पाहिजे. एका व्यक्ती वा समुहाच्या हितसंबंधाचे जतन करणे नव्हे तर समाजहिताचे पोषण करणे हे या संस्थांचे आद्य कर्तव्य ठरते.[४]

जनसेवा पत्रकारितेमध्ये समाजविकासास पूरक प्रयत्न करणे, त्यास प्रक्षेपित करणे हे अपेक्षित असते. प्रा. कॅम्पबेल यांच्या मते, समाजविकास म्हणजे सर्व मानवसमूहांच्या सर्वांगीण विकासाचा विचार करणे होय.[५] लोकानुवर्ती वृत्तलेखन, समतोल संपा-दकीय अग्रलेखन, सप्रमाण व तर्कसंगत स्तंभलेखन, शोधक वृत्तअन्वेषण, समाजहितैषी लेखन व मोहि-मांचे संयोजन, संपूर्ण बांधीलकीचा स्वीकार ही सर्व जनसेवा पत्रकारितेची साधने-अस्त्रे मानली जातात.[६] प्रचारकी थाटाचे लेखन करणे किंवा एकांगी बाजू वाचकावर लादणे म्हणजे जनसेवा पत्रकारिता नव्हे, हेसुद्धा या संदर्भात जाणीवपूर्वक नमूद केले जाते. आर्थिक व नैतिक अधःपतनास उत्तेजक असे लेखन कसोशीने टाळणे हे जनसेवा पत्रकारितेमध्ये अत्यंत आवश्यक मानले जाते. खोट्या प्रचारकी मोहिमांचे फोलपण लोक त्वरेने लक्षात घेतात.[७]

वृत्तपत्रे ही आता चतुर्थसत्ता राहिली नसून ती प्रथमसत्ता बनत आहेत. प्रे. निक्सन यांना अमेरिकन 'व्हाईट हाऊस'मध्ये वृत्तपत्रांनीच पोहच-विले व त्यांनीच वॉटरगेट-कुलंगडी बाहेर काढून त्यांना सत्ताभ्रष्ट केले.[८] जनसंवादाचे प्रभावी साधन या नात्याने वृत्तपत्रे लोकसेवाच करत आहेत. विशेषतः भारतासारख्या विकसनशील देशात तर वृत्तपत्रांना ही जबाबदारी निश्चितच अधिक प्रकर्षाने पार पाडावी लागते. प्रत्यक्ष वा अप्रत्य-क्षपणे राष्ट्रीय जीवनातील बहुविध सामाजिक व आर्थिक समस्यांचा आढावा घेऊन भारतीय वृत्तपत्रे गेल्या दोन शतकांपासून लोकहितास पोषक असे

अनुक्रमणिका





कार्य करत आहेत. जनसेवा पत्रकारितेच्या निकषावरून भारतीय वृत्तपत्रांच्या कार्याची चिकित्सा निश्चितच उद्बोधक ठरेल.

राष्ट्रीय जीवनाचे संपूर्ण व सर्वस्पर्शी चित्रण करणे, हे अशा पत्रकारितेत अभिप्रेत असते. त्यामुळे समाजविकास व अभिसरणास प्रोत्साहन मिळते. परंतु भारतीय वार्ताप्रसाराचे पृथक्करण याबाबत फारसे समाधानकारक प्रकटत नाही. राजकीय वार्ता ५.२९ टक्के, सामाजिक वार्ता फक्त १.७८ टक्के तर ग्रामीण विकासाच्या वार्तांचे प्रमाण १.२२ इतके अल्प प्रमाणात आहे.[९] वार्तावितरणाचे हे विषम प्रमाण जनकल्याण कार्यास प्रेरणा देणारे नसून त्याचे गंभीर परिणाम भारतीय नियोजनावर सर्वदूर असे होत आहेत. जनकल्याण मोहिमेत लोकांचा सहभाग प्रभावी नसेल, तर त्यावर होणारा खर्च हा दीर्घकालीन फलिते देण्यास पूरक ठरत नाही. कल्याणकारी राज्यात सामाजिक सुरक्षिततेच्या योजना राबविण्यात वृत्तपत्रे, लोकसहभाग वृद्धिगत करण्यास विविध प्रकारे सहकार्य करू शकतात. "अधिकतम लोकांचे अधिकतम कल्याण" हे लोकशाही शासनयंत्रणेतील साध्य लॉर्ड बॅन्थम यांनी मानले आहे. या संदर्भात कल्याण कार्यक्रमास पूरक स्वरूपाचे सहकार्य वृत्तपत्रे करू शकतात. कुटुंब-कल्याण, दारूबंदी इ. मोहिमांचे अपयश, त्यांची आवश्यकता जनसंवादाद्वारे नीटपणे न समजण्यात आहे.[१०] कल्याण कार्यक्रम केवळ शासनाचेच असतात असे नव्हे, तर सेवाभावी संस्थाही असे उपक्रम हाती घेत असतात. या सेवासंस्थांचे कार्यक्षेत्र अनेकविध स्वरूपाचे असते. समुहविकास व अनेकविध समस्यांची सोडवणूक करण्यात त्यांचे योगदान महत्त्वाचे असते.[११] या दोन्ही आघाड्यांवर भारतीय वृत्तपत्रांना विकासकार्यास यथोचित गतिमानता देता येईल. हस्तपुस्तिका, लघुपत्रिका, पुस्तिका, भित्तीपत्रिका इ. माध्यमांतून शासकीय माहितीमाध्यमांचा अवलंब आज ज्या पद्धतीने केला जातो, त्यापेक्षा वेगळा व समतोल स्वरूपात करावा लागेल.

सामाजिक पुनर्रचनेची पत्रकारिता[१२] हेसुद्धा भारतीय वृत्तपत्रसृष्टीत एक उपेक्षित अंग आहे. बहुविध समाजांत घटकांची विषम मांडणी लक्षात घेता सत्वर सामाजिक न्यायाच्या स्थापनेसाठी दुर्बल घटकांना व त्यांच्या विकासयोजनांना वार्ता व वृत्तलेखनात विशेष न्याय द्यावा लागेल. मागास, अन्य मागास व आदिवासी समाजाच्या अभिवृद्धीसाठी आखण्यात येणाऱ्या कल्याणकारी कार्यक्रमांना नीटपणे प्रक्षेपित करता आले पाहिजे.

पददलित समाजावर होणारा अन्याय हा जनसंवादसाधनाचा प्रमुख विषय बनला, तर असे प्रकार तुलनेने कमी होऊ लागतील. भारतात सामाजिक आशयाच्या चळवळी लोप पावू लागल्या व त्या अनुषंगाने सामाजिक प्रश्न सोडविण्याच्या बाबतीत भारतीय वृत्तपत्रांनी प्रामाणिक प्रयत्न केले नाहीत, हे कटू सत्य आहे. विशेषतः भारतासारख्या बहुविध समाज असलेल्या देशात सामाजिक अभिसरणाद्वारे एकात्मता साध्य करण्यासाठी पूरक लेखन प्रसिद्ध करून साहाय्य करता येईल.

दंगलीच्या वार्ता[१३] तणावविरहीत समतोल व पूर्वस्वीकृत दृष्टिकोणाचा त्याग करून समतोल स्वरूपात प्रसिद्ध केल्यास सामाजिक व सांस्कृतिक समन्वय साध्य करता येईल. परिणामी सामाजिक शांतता, कायदा व सुव्यवस्था प्रस्थापित करण्यास मदत होते.

प्रा. विलबुर सॅक्रहम[१४] यांनी वार्तानिवडीचे तत्काळ फलित देणाऱ्या (immediate Rewards) व दीर्घकाळाने फलित देणाऱ्या वार्ता (delayed Rewards) असे दोन प्रकार पाडलेले आहेत. गुन्हेगारी व भ्रष्टाचार यांच्या वार्ता पहिल्या प्रकारात मोडतात, तर शिक्षण, आरोग्य व सामाजिक प्रश्नासंबंधीच्या वार्ता दुसऱ्या प्रकारात गणल्या जातात. झोपडपट्ट्यांतील सुधारणा, आदिवासींना नवजीवन, हरिजनांतील नवे संजीवन, शेतमजुरांची दुरवस्था, बालक, युवक व अपंगांचे प्रश्न, स्त्रियांचे विमोचन अशा अनेक ज्वलंत समस्यांचा समाजशास्त्रीय दृष्टिकोणातून अभ्यास केल्यास हे प्रश्न सोडविण्यास मदत होऊ शकेल. तसे केल्याने भारतीय वृत्तपत्रे आपल्या प्रारंभीच्या काळातील राजा राममोहन रॉय (बंगाल), बाळशास्त्री जांभेकर–भाऊ महाजन (महाराष्ट्र) आदींनी केलेल्या समाजसुधारणाप्रयत्नांस साजेसे कार्य सद्यस्थितीतही बजावू शकतील. त्यामुळे नव्या व जुन्या प्रवाहांत दुवा साधला जाऊन समाजसुधारणेचा खंडित झालेला प्रवाह अधिक वेगाने गतिमान होऊ शकेल.

अनुक्रमणिका

सामाजिक पुनर्रचनेच्या पत्रकारितेत सर्वंकष समाजसुधारणाप्रयत्नांना उठाव दिला जातो. गेल्या दोन दशकांत प्रगत झालेला पाश्चात्त्य राष्ट्रांतील हा नवा प्रगमनशील विचार भारतीय वृत्तपत्रांनी व जनसंवादसाधनांनी जोपासला, तर वाईट रूढी व अपप्रवृत्तींचे प्रभंजन करण्यास योग्य वातावरण तयार होऊ शकेल.

वृत्तपत्रे, समाज व शासन यांतील अनुबंध नव्या संदर्भात तपासला पाहिजे. समाज सतत बदलत असतो. वृत्तपत्रे या बदलास अधिक दिशा देऊ शकतात. परंतु शासनाची जबाबदारी ही याबाबत संपूर्ण जबाबदारी नसून "शिलकी जबाबदारी" आहे.[१५] शासनाने एखादा फतवा काढला, की झाली समाजसुधारणा असे होत नाही.

नव्या संस्कृतीची, नव्या जीवनमूल्यांची ओळख करून देताना जनसंवादाची विविध साधने पूरक ठरतात.[१६] त्यांनी नव्या मूल्यांचा स्वीकार केला नाही, तर समाजपरिवर्तन शिथिल होण्याचा धोका संभवतो. तो टाळण्यासाठी वृत्तपत्रे, नभोवाणी व दूरदर्शन यांनी नव्या जीवनमूल्यांचा जाणीवपूर्वक स्वीकार केला पाहिजे, ही काळाची गरज आहे. मूठभर मध्यमवर्गीयांची पांढरपेशी संस्कृती म्हणजे सर्वस्व नव्हे हे प्रकर्षाने लक्षात घेतले तरच परिवर्तनाच्या दिशा उजळ होऊ शकतील.

भ्रष्टाचार व गुन्हेगारीसंबंधीच्या वार्ता सत्वर लोकप्रिय ठरतात, कारण त्यांतून समाजातील दोषस्थळे सर्वांना प्रकट करता येतात. परंतु वाईट वार्ता चांगल्या वार्तांस हाकून लावतात, हेही नाकारता येत नाही. कुवार्तांचे हे रचनाशास्त्र (अॅनाटॉमी) लक्षात घेता त्या पूर्णपणे त्याज्यही ठरविता येत नाहीत. पण त्यांचा अतिरेक झाला तर मात्र त्यातून गटार उपासणाऱ्या (Muckrakers) लेखकांचा वर्ग उदयास येण्याची भीती असते. अशा पद्धतीचे लेखन दीर्घकाळ वाचकांची पकड घेऊ शकत नाही. अशा प्रकारचे लेखन १९०१ ते १९१२ या काळात अमेरिकेत लोकप्रिय होते. परंतु त्यानंतर मात्र अशा साहित्यास झपाट्याने ओहोटी लागली.[१७] "सदा सर्वकाळ वाईटच घडते", हे विसरून चांगल्या व वाईट वार्तांचे संमिश्रण करणे ही आजची गरज आहे. चांगल्या उपक्रमांच्या वार्ता विधायक कार्यक्रमास प्रोत्साहन देतात, तर कुवार्तांमुळे "भय" वाटून त्यांची पुनरावृत्ती टळते.

आर्थिक विषय व सार्वजनिक उपयोगितासेवा यांसंबंधीच्या वृत्तांताचे महत्त्व भारतीय वृत्तपत्रे प्रामाणिकपणे लक्षात घेत नाहीत.[१८] नित्याचे बाजारभाव एवढेच अर्थकारण मर्यादित राहत नाही तर जीवनाच्या सर्वच क्षेत्रांत अर्थशास्त्राचा प्रवेश झाला आहे. आर्थिक वार्ता व घटनांचे तपशीलवार विश्लेषण करण्यासाठी तज्ज्ञ पत्रकारांचा वर्ग पुढे आला तरच या क्षेत्रात काही समाधानकारक पावले उमटू शकतील. त्यामुळे सामाजिक व आर्थिक समस्यांचा गुंता अधिक सखोल व खोलवर जाऊन तपासणे शक्य होईल. वाचकावर तयार मते लादण्याऐवजी भरपूर माहितीचे विविध प्रवाह वाचकांपुढे स्पष्टपणे उभे राहतील अशा साक्षेपी प्रवाहातच लोकमताचे खरे प्रतिबिंब उमटू शकेल.

विज्ञान-पत्रकारिता या क्षेत्राकडेही भारतीय जनसंचारमाध्यमांचे दुर्लक्षच झाले आहे. विकसनशील देशांत गतिमान समाजाला विज्ञानाची संजीवनी सौम्य स्वरूपात सुलभ करून जनतेपर्यंत पोहचविणे हे जनसंवादाच्या विविध साधनांचे कर्तव्य होय. नवा विज्ञाननिष्ठ शोषणमुक्त कृषि-औद्योगिक समाज घडविण्यासाठी विज्ञानाची कास धरण्यावाचून गत्यंतर नाही. जीवनोपयोगी विज्ञान, नवे शोध, अणुशक्ती व अंतराळसंशोधन इ.चे लेख, शास्त्रज्ञांच्या जीवनकहाण्या व विज्ञानवार्ता यांच्या आधारे विज्ञान-पत्रकारिता लोकप्रिय करणे ही काळाची गरज आहे. तसे झाले तरच अज्ञान व अंधश्रद्धा यांचा प्रसार कमी होऊ शकेल.

शास्त्रीय शोधांच्या प्रगतीबरोबर भौतिक सुखांची सुखदता घरोघर पोहचते. परंतु या प्रसंगी संस्कृतीच्या आदर्श मूल्याकडेसुद्धा दुर्लक्ष करून चालणार नाही.[१९] संस्कृतिसंवर्धन म्हणजे अंधश्रद्धा व रूढीपूजन नव्हे, हे मात्र या संदर्भात विशेषत्वाने नोंदविले पाहिजे. हिंदू-मुस्लिम व ख्रिश्चन इ. बांधवांचे सण-समारंभ, त्यांतील सत्याचा अन्वयार्थ यांचे विश्लेषण करून सामाजिक समतेस पोषक वातावरण निर्माण करता येईल.

हजारो वर्षांची उज्ज्वल परंपरा लाभलेल्या देशात वृत्तपत्रांतून संस्कृती व इतिहासाचे विपर्यस्त चित्रण

होते. प्राचीन मंदिरसमूह, गड-कोट, टेकड्यांची उत्खनने यांच्या वार्तांची मोठ्या प्रमाणावर उपेक्षा होते. तुरळक अपवादात्मक स्वरूपात अशा वृत्तांची मांडणी केली जाते. आदिवासींसारख्या सापेक्ष आदिम समाजाच्या लोककला, लोकगीतांचे महत्त्व-सुद्धा जाणीवपूर्वक लक्षात घेतले पाहिजे.

७० टक्के लोकसंख्या शेतीवर उपजीविका करत असूनही शेतीविषयक लेखन व प्रसारण यांची जन-संवादात सतत उपेक्षा होत आहे. शेतीसंशोधन भरपूर होऊनही त्याचा प्रसार मात्र होत नाही.[२०] विविध हंगामांत समयोचित असे मार्गदर्शन या द्वारे घडविले पाहिजे. त्यासाठी कृषिसंशोधक व शेतकरी यात परिणामकारक सुसंवादीत्वाचे साधन म्हणून कृषिपत्रकारितेचा विकास करावयास हवा. अर्थ, कला व संस्कृती तसेच शेती व इतर संशोधन या सर्वच क्षेत्रांत विशेष (specialised) ज्ञानाचे सुलभ सामान्यीकरण करणे व हे ज्ञान जनसंवादास पात्र बनविणे, हा जनसेवा पत्रकारितेचा भारतीय संदर्भात अन्वयार्थ होय. वृत्तपत्रे, नभोवाणी व दूर-दर्शन या सर्वच साधनांना तो मार्गदर्शक ठरणारा आहे.

शिल्प, चित्र व स्थापत्यकला इ. कलांसंबंधीचे विवरण कलापत्रकारिता करते. अशा वार्ता व लेखांचे प्रमाण भारतीय जनसंवादसाधनात तुलनेने कमीच आहे. याबाबतचे तंत्र व सिद्धांतांविषयी अज्ञान लेखनात सातत्याने आढळते. कला-वस्तू (art objects), त्यांचा संग्रह व संवर्धन यांस प्रेरणादायी लेखन नजीकच्या भविष्यात अधिक प्रमाणात होण्याची गरज आहे.[२१]

चित्रपट, नाट्य व संगीत या कलांसंबंधीचे विवेचन करमणूकप्रधान व माहितीपूर्ण असते. त्यामुळे टीकात्मक समीक्षात्मक लेखन प्रभावीपणे आढळत नाही. भडक कथानक व उत्तान शृंगार यांच्या तावडीतून चित्रपट व समीक्षक दोघेही सुटू शकत नाहीत, हे दुर्दैवाने जाणवते !

मॉडेलशिवाय भारतीय जाहिरात उभी राहू शकत नाही, तर स्त्रियांची सुखदुःखे व स्त्रीमुक्ती संबंधीचा विचार तरी केव्हा सुचणार ?[२२] गृह-पत्रे, स्वयंपाकघर व घरसजावट यातून बाहेर पडत नाहीत. तेव्हा स्त्रियांच्या प्रश्नांचा आढावा घेण्यासाठी स्त्री-पत्रकारांचा उदयच उपकारक ठरेल, असे दिसते.

काही राष्ट्रीय, प्रादेशिक वृत्तपत्रांचा अपवाद वगळता क्रीडा-पत्रकारिता व युवकसंवाद यांसंबंधी बहुसंख्य वृत्तपत्रे व जनसंवादसाधने मागेच रेंगाळताना आढळतात. राजकीय व सामाजिक क्षेत्रांत अधिक आशादायी व आव्हाने स्वीकारणारा युवकांचा वर्गच जनसंवादात उपेक्षित राहिला, तर संभाव्य सर्वंकष क्रांती कशी होणार ? आधुनिक भारताच्या अग्रदूताची जनसंवादाच्या साधनांतील अवहेलना दुःसह अशी आहे.[२३]

या सर्वच क्षेत्रांत जनसंवादसाधनातील सहसंपादक, वृत्तसंपादक, कार्यकारी संपादक (वृत्तपत्रे), कार्यक्रम निर्माते, साहाय्यक व संचालक (नभोवाणी व दूरदर्शन) हे सर्व द्वारपाल (Gate-keepers) आहेत. त्यांच्यावर फार मोठी नैतिक जबाबदारी आहे. माहितीचे प्रवाह सतत गतिमान करण्यावर त्यांचा भर असला पाहिजे.[२४] आधुनिकतेमुळे, नव्या तंत्रज्ञानामुळे आपण माहिती प्रस्फोटाच्या (Information Explosion) सामोरे जात आहोत.[२५] तेव्हा कुठलीही माहिती यथायोग्य, समतोल व निश्चित स्वरूपात सर्वांसमोर ठेवणे हीसुद्धा जन-सेवाच होय. केवळ माहितीच नव्हे तर जाहिरात-क्षेत्रातसुद्धा[२६] सार्वजनिक हितास प्राधान्य देण्याचा विचार पुढे येत आहे, तो नजरेआड करून चालणार नाही.

या सर्व चर्चेचा समारोप करताना काही मर्यादांचे भानही ठेवणे अगत्याचे वाटते. त्याबाबत पाश्चात्त्य देशांतील परिस्थिती व भारतीय परिस्थिती यांतील भेद समजून घेतला तर ते अधिक सुलभ होईल.

काळाच्या प्रवाहाबरोबर भारतीय जनसंवाद-साधनेही परिणामकारकपणे बदलत आहेत. नजीकच्या भविष्यकाळात जिल्हानिहाय नभोवाणी केंद्रे होतील, दूरदर्शनचे प्रक्षेपण उपग्रहाद्वारे सर्वत्र होऊ लागेल तेव्हा पाश्चात्त्य राष्ट्रांसारखी स्पर्धा करावी लागेल. सद्यःस्थितीत भारतीय जन-संवादसाधनांना माहितीकार्य (Informative Role) अधिक पार पाडावे लागते. वार्ता प्रसिद्ध वा प्रसृत करून वाचकांपर्यंत पोहचविणे या प्राथ-

मिक कार्यावरच आपणास भर द्यावा लागतो. अर्थात हे कार्य या अवस्थेत आवश्यकही आहे. परंतु नभोवाणी व दूरदर्शन यांचे जाळे व्यापक प्रमाणावर पसरू लागले, की माहितीदर्शन याबरोबरच विचार-विश्लेषण (Interpretation) हे महत्त्वाचे कार्यही पार पाडावे लागेल. उपरोक्त सर्व उपेक्षित अंगांचाही नजीकच्या भविष्यात अधिक विकास करावा लागेल.

भारतासारख्या जगातील बलाढ्य लोकशाही राष्ट्रात पत्रकारिता हे जनसेवेचे व लोकशिक्षणाचे प्रभावी माध्यम या नात्याने कार्यभार उचलू शकते. नव-भारताच्या प्रबोधन, सामाजिक-धार्मिक जागृती व राष्ट्रवादाच्या उभारणीत वृत्तपत्रांनी आघाडीवर राहून विचारसंवादाचा वाटा स्वीकारला आहे.[२६] एकूण दोन शतकांची वाटचाल करून भारतीय वृत्तपत्रांची स्वातंत्र्योत्तर काळात तीन तपांची पूर्तता होत आहे. तेव्हा भारतीय पत्रकारितेच्या नव्या दिशा धुंडाळून हे सिंहावलोकन करणे औचित्याचे ठरेल.

विशेषतः ग्रामीण विकासाच्या प्रक्रियेत पत्रकारितेचा सहभाग अत्यल्पच राहिला आहे. जनसंवादसाधनांच्या प्रभावी कार्याच्या अभावी एक तर ग्रामीण भागातील विकासाचे चित्र अशा साधनांतून प्रकटत नाही व दुसरे म्हणजे ही साधने विकासाच्या योजना व नवे तंत्रज्ञान यांचा परिचय नीटपणे करू शकत नाहीत. सबंध भारतात २५० शेतीपत्रिका प्रकाशित होतात. त्यांपैकी १३० हिंदी व अन्य भारतीय भाषांतून प्रसिद्ध होतात. महाराष्ट्र शासनाच्या 'शेतकरी' या पत्रिकेचे वितरण सर्वाधिक म्हणजे १२०,००० एवढे आहे. सर्वच कृषिपत्रिकांचा खप ५ लाखांएवढा आहे.[२७] कृषिप्रधान देशातील ग्रामीण विकाससंवादाचे हे चित्र समाधानकारक नाही.

पत्रकारितेची ही विविध क्षेत्रे जनसेवेसाठी पूरक प्रयत्न करण्यास उपयुक्त ठरू शकतात. या सर्व क्षेत्रांतील आजची दुरावस्था दूर करण्यासाठी प्रेस काउन्सिलसारख्या संस्थांच्या प्रयत्नांबरोबरच अन्य पातळीवरूनही प्रयत्नांची आखणी आवश्यक आहे. भारतीय विश्वविद्यालयातील वृत्तपत्रविद्याअध्ययन व अध्यापन यांचा दर्जा अधिक प्रगल्भ झाला तर संवादमाध्यमांच्या वाढत्या गरजा भागविण्यासाठी एकसंध स्वरूपाचे प्रयत्न होऊ शकतील.[२८] वृत्तपत्रे व वृत्तविद्याविभाग यांच्यांतील परिणामकारक सुसंवादित्वामुळे नव्या संशोधनप्रवाहांचे प्रतिबिंब पत्रकारितेच्या बहुविध क्षेत्रांत उमटू शकेल. पत्रकारिता हे जनसेवा व विकासयोजनांना गती देण्याचे साधन आहे. ह्या साधनाचा अवलंब कितपत सखोलपणे करता येईल, याचे भारतीय संदर्भात संशोधन अत्यावश्यक आहे.

जनसेवा पत्रकारिता ही संकल्पना मूल्याधिष्ठित असल्याने वर वर पाहता ती अमूर्त (abstract) वाटते; परंतु उपरोक्त सर्व पैलूंचा परामर्श घेतला असता असे सिद्ध होते, की भारतासारखे आधुनिकतेच्या मार्गाकडे झेपावणारे राष्ट्र व प्रगतीच्या पाऊलखुणा धुंडाळणारा गोरगरीब समाज यांच्यासाठी 'जनकल्याण पत्रकारिता' हे एक नवे वरदान आहे. एकीकडे समृद्धी व दुसरीकडे विपन्नावस्था हे विषम चित्र दूर करण्यासाठी पत्रकारिता हे जनसेवेचे माध्यम मानले, तर शीघ्र सामाजिक व आर्थिक न्यायाची रचना करता येईल. जनसंवादसाधने नव्या संस्कृतीची संकल्पना लोकांपर्यंत संक्रमित करतात, असे सिद्धांत मांडले जात आहेत. एक नवा शोषणमुक्त कृषि-औद्योगिक समाज घडविण्याचे स्वप्न कृतीत आणण्यासाठी "जनसेवा पत्रकारिता" उपयुक्त ठरणार आहे. त्यामुळे जनतेचा अधिकाधिक सहभाग कृतीत येऊ शकेल व विकासाची फळे समाजातील श्रमिक व दुर्बल घटकांपर्यंत सर्वदूर पोहचू शकतील. याच संदर्भात यथोचित प्रयत्न झाले तर जनसेवा पत्रकारितेचे भवितव्य उज्ज्वल आहे.

संदर्भ व टीपा–

१. रिव्हर्स डब्ल्यू. व स्क्रॅहम विल्बुर, "रिस्पॉनसिबलिटी इन् मास कम्युनिकेशन" न्यूयॉर्क, १९६९; पृ. २.

२. होहेनबर्ग जॉन, "द प्रोफेशनल जर्नेलिस्ट," चतुर्थ संस्करण, न्यूयॉर्क, १९७८, पृ. ५४४.

अनुक्रमणिका

३. नाडीग कृष्णमूर्ती, 'जे. ए. हिकी–द फर्गोटन हिरो ऑफ इंडियन प्रेस', विदुर, पत्रकारिता द्वि-शताब्दी विशेषांक.
४. गेराल्ड एडवर्ड, द सोशल रिस्पॉनसिबलिटी ऑफ द प्रेस, ईस्ट-वेस्ट सेंटर, हॉनलूलू १९६३, पृ. ७.
५. लॉरेन्स आर. कॅम्पबेल व रोलँड इ. वूल्से, हाऊ टू रिपोर्ट अँड राइट दी न्यूज, प्रेंटीस हॉल, १९६१, पृ. ३८६.
६. होहेनबर्ग जॉन, पूर्वोक्त पृ. ५३२–४२.
७. तत्रैव, पृ. ५२२.
८. डॉरीस ई. ग्रॅबर, मास मिडीया अॅन्ड अमेरिकन पॉलिटिक्स, न्यूयॉर्क, १९८०, पृ. २.
९. कामथ एम्. व्ही, प्रोफेशनल जर्नालिझम, विकास, नवी दिल्ली, १९८०, पृ. २६५.
१०. तत्रैव, पृ. ६४.
११. व्ही. एस्. गुप्ता, डेव्हलपमेंट कम्युनिकेशन, विदुर १६/३, जून १९७९, पृ. १९९.
१२. कॅम्पबेल–वूलसे, पूर्वोक्त पृ. ३८५–८६.
१३. डॉरीस ई. ग्रॅबर, पूर्वोक्त ग्रंथातील 'क्राइसिस कव्हरेज' हे स्वतंत्र प्रकरण.
१४. जॉर्ज बास्टीन, लिलँड केस व फ्लॉईड बास्केटे, एडीटींग द डेज न्यूज, चतुर्थ संस्करण, न्यूयॉर्क, १९५६, पृ. ४–५.
१५. रिव्हर्स व स्क्रॅम यांच्या पूर्वोक्त ग्रंथातील "रिस्पॉनसिबलिटीज् : गव्हर्नमेंट, मिडीया अॅन्ड पब्लिक" हे स्वतंत्र प्रकरण या संदर्भात विस्तृत चर्चा करणारे आहे.
१६. तत्रैव, पृ. ९–१२.
१७. फ्रँक ल्यूथर मॉट, अमेरिकन जर्नेलिझम, न्यूयॉर्क, १९६२, पृ. ५७५.
१८. मूर महमद, 'फायनान्सिअल जर्नालिझम', विदुर, एप्रिल १९८१, पृ. ८४–८५.
१९. कॅम्पबेल–वूल्से, पूर्वोक्त, पृ. ५०९–१०. तसेच पपुल जयकर यांचा 'रूरल आर्ट ऑफ इंडिया' हा लेख, स्पॅन, आक्टोबर १९८१, पृ. २५–२७.
२०. बी. के. कुथील यांच्या 'कंटेंट अॅनॅलीसिस ऑफ सम न्यूजपेपर्स इन उदयपूर' या लेखातील निष्कर्षात शेती-वार्तांचे प्रमाण १.३२ टक्के नोंदविले आहे. 'कम्युनिकेटर', ऑक्टोबर १९७९, क्र. १४/४, पृ. ४–५.
२१. बी. के. आर. कबाड, न्यू लूक फॉर ब्रॉड कास्टिंग, इंडियन जर्नल ऑफ कम्युनिकेशन आर्टस्, ऑगस्ट १९७९, ४/१२, पृ. ११–१२.
२२. उर्वशी बुटालीया, वुईमेन अॅन्ड दी मिडीया, विदुर, जून १९८०, पृ. १८३–८९.
२३. (१) के. एन् प्रभू, द स्पोर्ट्‌स पेज, विदुर १७/२, एप्रिल १९८०, पृ. १२८–२९.
(२) जनसंवादात युवकांचे कार्य या संबंधी विस्तृत चर्चा 'कम्युनिकेटर' मध्ये दी रोल ऑफ यूथ इन कम्युनिकेशन या लेखात प्रगटली आहे.
२४. दक्षिण आशिया संमेलन का वृत्तांत, संचार माध्यम, नवी दिल्ली, जुलै–डिसेंबर १९८१, पृ. १४.
२५. रोनाल्ड एस्. हॉमवेट, पॉलीटिक्स, कल्चर अॅन्ड कम्युनिकेशन, न्यूयॉर्क, १९७९, पृ. १८०.
२६. हफीज नुरानी, अॅडव्हर्टायजिंग फॉर पब्लिक गुड, स्पॅन, नोव्हेंबर १९८१, २२/११, पृ. ११–१७.
२७. माथूर पी. एन्, जर्नेलीझम् इन रूरल डेव्हलपमेंट, विदुर, ऑगस्ट १९८०, पृ. २४५.
२८. अब्दुल रहीम, द रिलेव्हन्स ऑफ जर्नेलीझम एज्यूकेशन, कालीकत युनिव्हर्सिटी न्यूज, ऑक्टोबर १९७९, १९/४, पृ. ८–१०.

पंडित मालवीयजी आणि बनारस हिंदु विश्वविद्यालय

व. त्रिं. चिपळोणकर

बनारस हिंदु विश्वविद्यालय ही संस्था एका द्रष्टया व्यक्तीचे साकार झालेले स्वप्न आहे. या व्यक्तीचे नाव होते पंडित मदन मोहन मालवीय. तसे पाहिले असता पंडितजींचा शिक्षणक्षेत्राशी फारसा असा संबंध आला नाही. कारण ते पेशाने (अलाहाबाद येथे काम करणारे) वकील होते; पण भारतामध्येच नव्हे, तर आंतरराष्ट्रीय पातळीवर ज्या संस्थेने मान्यता मिळविली आहे अशी मान्यवंत शिक्षणसंस्था उभारण्याचे श्रेय त्यांच्याकडेच जाते. ज्या एका घटनेमुळे त्यांचा शिक्षणक्षेत्राशी प्रथम संबंध आला, ती घटना अशी होती असे सांगितले जाते : अलाहाबाद विद्यापीठाच्या वसतिगृहात, एका हिंदू विद्यार्थ्याला प्रवेश नाकारण्यात आला, असे एके दिवशी ते जेवणास बसावयाच्या तयारीत असता त्यांना कळले. जेवण न घेता ते तसेच बाहेर गेले, लोकांकडून देणग्या घेऊन आले व त्यांनी खास हिंदूंकरिता असे एक हिंदुवसतिगृह बांधले. हल्लीच्या काळात कोणी आपल्या जातीचा विचार करू लागला तर त्यामध्ये आपणास संकुचित दृष्टिकोनाचे दर्शन होते. या विचाराचा जर आणखी पुढे विस्तार केला, तर आपल्या देशाचेच हित बघणारा अखिल मानवजातीच्या दृष्टीने संकुचित मनोवृत्तीचा आहे, असा पण आरोप करता येईल. पूर्वीच्या काळी अशा जातिनिष्ठ विचारांपासून समाजातील काही घटकांचा निश्चित फायदा झाला, ही गोष्ट नाकारता येणार नाही. विसनगर कॉलेजमध्ये मी जेव्हा प्राध्यापक म्हणून काम करीत होतो, तेव्हा जातिनिष्ठेची ही बाजू माझ्या नजरेस आली. कॉलेजच्या आसपास अनेक जमातींनी आपापल्या जातभाईंकरिता मामुली भाडे घेऊन अनेक खाजगी वसतिगृहे बांधली. यामुळे कित्येक गरीब विद्यार्थ्यांना कॉलेजचे शिक्षण घेणे शक्य झाले.

पूर्वीच्या काळचे धनवान लोक आपण आपल्या समाजाचे काही ऋण लागतो, असे मानत. त्यामुळे काही विशिष्ट कार्याकरिता दान देण्याकडे त्यांची प्रवृत्ती असे. विसनगरचेच उदाहरण घ्या. गुजरातमधील साधारण वीस हजार लोकवस्तीचे असे हे गाव आहे. त्यामध्ये जे सात–आठ लक्षाधीश होते, त्यांपैकी एकाने गावामध्ये सांडपाण्याचा निचरा करण्याची व्यवस्था स्वतःच्या खर्चाने गावात बांधून दिली. दुसऱ्याने स्वखर्चाने गावाला पाणीपुरवठा योजना पूर्ण करून दिली आणि या सेवेबद्दल नगरपालिकेने लोकांवर कर बसवायचा नाही, अशी पण अट घातली. गावात वीज-पुरवठा आहे. त्याकरिता जनित्र व पॉवर हाउस हे आणखी एका धनवानाने बांधून दिले. एका व्यापाऱ्याने चार लाख रुपयांची देणगी दिल्यामुळे त्या गावात सरकारी कॉलेज अस्तित्वात आले. सध्याच्या लोकतंत्री भाषेप्रमाणे त्याज्य मनोवृत्तीच्या लोकांची ही वर्तणूक कोणीकडे आणि सध्याचे आधुनिक विचारांचे नगरपालक नगरपालिकेच्या खर्चाने पाहणी करण्याच्या मिषाने थंड हवेच्या ठिकाणी जाऊन मजा करीत असल्याचे दृश्य कोणीकडे ? या दोन्ही दृश्यांचा विचार केला असता, आपण प्रगती कोणत्या दिशेने करीत आहोत याविषयी मनात काही शंका राहत नाही.

बनारस हिंदु विश्वविद्यालयाची उभारणी बहुतांशी हिंदू लोकांनी दिलेल्या आर्थिक साहाय्यावरच झाली आहे, ही लक्षात घेण्याजोगती गोष्ट आहे. पं. मालवीय हे वृत्तीने सनातनी होते. त्यांचा पाश्चात्य वैद्यकशास्त्रावर मुळीच विश्वास नव्हता. ते फक्त आयुर्वेदाची औषधे घेत आणि कोणती औषधे घ्यावयाची हेसुद्धा ते स्वतःच ठरवीत. लंडन येथे भरलेल्या गोलमेज परिषदेला ते गेले, तेव्हा त्यांनी आपल्या उपयोगाकरिता म्हणून गंगेच्या पाण्याने भरलेले हंडे बरोबर नेले होते. धार्मिक संस्कारांवर त्यांची नितांत श्रद्धा होती. विश्व विद्यालयामध्ये दर रविवारी सकाळी गीतेवर प्रवचने होत, त्यांस ते नेमाने उपस्थित असत. या संदर्भात मला एक मजे-

अनुक्रमणिका





शीर गोष्ट आठवते ती अशी : विश्वविद्यालयामध्ये भारतीय संगीताचा शिक्षणक्रम होता. पदवी परीक्षेकरिता तुम्हास संगीत वैकल्पिक विषय म्हणून घेता येत असे. या विभागामधील शिक्षकांपैकी एक जण उपस्थित राहून प्रवचनाला गाण्याने सुरुवात करून देत असे. अशा वेळी गायक व पंडितजी यांमध्ये एक ठराविक संवाद व्हावयाचा तो असा : "पंडितजी, मी कोणत्या रागातले गाणे गाऊ ?" असे गायकाने विचारावयाचे. त्यावर पंडितजी म्हणायचे, " रागराज मालकंसमधले गाणे गा ".

या सर्व पार्श्वभूमीचा विचार करता पंडितजींनी भारतामध्ये आधुनिक विज्ञान व तंत्रविद्या आणण्याकरिता जे प्रयत्न केले, ते प्रशंसनीयच म्हटले पाहिजेत. उच्च प्रतीची अभियांत्रिकी, खाणकाम, अभियांत्रिक धातुविज्ञान, भूविज्ञान, औद्योगिक व औषधि–रसायनशास्त्र, सेरामिक्स,. काचतंत्रज्ञान अशा अनेक आधुनिक तांत्रिक विषयांत प्रशिक्षण घेण्याची सोय फक्त बनारस येथील विश्वविद्यालयातच होती असे म्हटले तर ते चूक ठरणार नाही. एक काळ असा होता, की जेव्हा मुंबई व इतर अनेक ठिकाणचे सर्व उद्योगधंदे बनारसच्या प्रशिक्षित तज्ज्ञांच्या साहाय्यानेच कार्यान्वित होत होते.

तंत्रविद्येमध्ये भारताला पाश्चात्त्यांकडून खूप काही शिकावयाचे आहे, याची त्यांना चांगली व सतत जाणीव होती. त्यामुळे त्यांच्या अमदानीत अभियांत्रिकी चांगले प्रशिक्षित व प्रत्यक्ष धंद्याचा अनुभव असणारे असे युरोपियनच असत. त्यामुळे बनारसच्या अभियांत्रिकी कॉलेजच्या दर्जाबद्दल कोणाचे दुमत झाले नाही. भारतीय संस्थांमधील युरोपियन तंत्रज्ञांना घालविण्यामध्येच आपला देशाभिमान प्रकट करता येतो, अशी कोती कल्पना त्यांनी केव्हाच करून घेतली नाही. हिंदी भाषेमध्ये आधुनिक तांत्रिक ज्ञान आणण्याकरिता त्यांनी खूप प्रयत्न केले; पण इंग्रजी हटाव या चळवळीचा परिणाम बनारसवर झाला नाही. एका सनातनी हिंदूने दाखविलेला हा संयम आणि हा विवेक पाहून मनाला आश्चर्य वाटते. नाझी जर्मनीमधून प्रो. आईन्स्टाईन जेव्हा बाहेर पडले, तेव्हा मालवीयजींनी त्यांना आमंत्रण करून आपल्या विद्यापीठात मोठ्या पगाराची नोकरी देऊ केली होती. याच कालखंडात मुंबई-पुणे विभागांतील काही देशभक्तांनी मुळशी येथे धरण बांधण्यास विरोध केला होता हे ध्यानात आणा. हे धरण जर झाले नसते, तर मुंबई–पुणे विभागात औद्योगिक क्षेत्रात जी प्रचंड उलाढाल आज होताना दिसते, ती बिलकूल शक्य झाली नसती. कोणत्याही राष्ट्राचा विकास होण्याकरिता त्याचा आर्थिक पाया भक्कम असावा लागतो. देशात मोठ्या प्रमाणात आधुनिक तंत्रविद्या वापरणारे उद्योगधंदे सुरू झाल्याशिवाय ही गोष्ट शक्य होत नाही, हे सत्य कागदावर अनेकांनी मान्य केले आहे. पण त्याकरिता प्रत्यक्ष व्यावहारिक कार्य करणारे असे पंडितजी हेच होते, असे म्हणावेसे वाटते. पुणे-मुंबई भागातील लोकांनी एक काचकारखाना काढून तो चालवायचा प्रयत्न केला; त्याचे काय झाले हा केविलवाणा इतिहास सर्वांना माहीतच आहे.

हिंदु विश्वविद्यालयामध्ये विद्यार्थ्यांना आधुनिक तांत्रिक ज्ञानाची ओळख करून देणे एवढीच गोष्ट होत नव्हती, तर हिंदु संस्कृतीच्या अनेक अंगांच्या प्रबोधनाचे पण त्यांना दर्शन मिळत होते. विश्वविद्यालयामधील निरनिराळ्या विभागांकरिता ज्या इमारती दृष्टीस- पडतात त्यांना व्यक्तिमत्त्व आहे. परदेशांतील कोणत्याही इमारतीच्या आकृतिबंधाची त्यांवर छाप नाही. त्यांची रचना, त्यांचा होणारा उपयोग एवढीच गोष्ट समोर ठेवून करण्यात आलेली नाही. स्वातंत्र्योत्तर कालामध्ये भारतामध्ये अनेक विद्यापीठे बांधण्यात आली, त्यांच्या वास्तूंबद्दल असे विधान करणे अवघड वाटते. मला मिळालेल्या माहितीप्रमाणे या इमारती जयपूरहून आणलेल्या खास कारागिरांनी बांधल्या. त्याकरिता त्यांनी कागदावर तपशीलवार अभिकल्पन पण केले नाही, असे म्हणतात. सध्या सर्वत्र दिसणाऱ्या सिमेंटच्या स्लॅब्स ह्या वास्तूत नाहीत. पण तिची रचना इतकी भक्कम झाली आहे, की बिहारचा भूकंप (१९३४) झाला तेव्हा गावातील काही आधुनिक इमारतींना तडे गेले; पण या इमारतीच्या बाबतीत कळसाच्या जवळील काही भाग जोरात हालल्यामुळे नादुरुस्त झाला या व्यतिरिक्त दुसरा कोणताच परिणाम दिसून आला नाही. ऑस्ट्रेलियाहून इंग्लंडला परत जाताना बर्नार्ड शा यांची बोट

अनुक्रमणिका

मुंबई बंदरात काही तास उभी होती. हा सर्व वेळ शॉ साहेब बोटीवरच बसून राहिले. त्यांची मुलाखत घेणाऱ्या वृत्तपत्रकारांनी त्यांना विचारले, "तुम्हाला मुंबई बघण्याची उत्सुकता नाही का ?" त्यावर शॉ म्हणाले "मुंबईमध्ये स्वत:चे असे काय आहे ? कोणत्याही दुय्यम प्रतीच्या युरोपियन शहराची ती सही न् सही अशी एक फक्त नक्कल आहे आणि तिला काय पहावयाचे ?" असे विधान बनारस हिंदु विश्व विद्यालयाच्या इमारतींबाबत करता येणार नाही. या विद्यालयाच्या वास्तूला व्यक्तिमत्त्व आहे आणि ते हिंदु आहे.

हिंदु विश्व विद्यालयाची वास्तू गंगाकिनारी उभारण्याची कल्पना प्रथम पंडितजींच्या मनात होती; पण नदीला पूर आला असता त्यापासून इमारतींना धोका पोचेल हा विचार जेव्हा पुढे आला तेव्हा त्याचे स्थान मूळ जागेपासून बरेच मागे हटविण्यात आले. सध्या गंगाप्रवाहाच्या सर्वांत सन्निध महिला महाविद्यालय व तत्संबंधित वसतिगृह आहे. ठराविक अभ्यासक्रमापर्यंत बनारसमध्ये सहशिक्षण नाही. इंग्लंडसारख्या प्रगत देशातील ऑक्सफर्ड विद्यापीठामध्ये सुद्धा स्त्रियांकरिता वेगळी कॉलेजे आहेत, ही गोष्ट या संदर्भात लक्षात घेण्याजोगती आहे.

बनारस विश्व विद्यालयामधील विविध इमारतींची मांडणी फार चांगल्या व कुशल तऱ्हेने केली आहे. एका अर्धवर्तुळाची कल्पना प्रथम मनात आणा. या अर्धवर्तुळामध्ये निरनिराळ्या त्रिज्यांची आणखी अनेक अर्धवर्तुळे आहेत अशी मग कल्पना करा. अर्धवर्तुळाच्या केंद्राजवळच्या भागात एक मोठे खेळाचे मैदान आहे. दीक्षा-समारंभाच्या वेळी याच जागी एक मोठा शामियाना उभा केला जातो. याच्या जवळच्या पहिल्या अर्धवर्तुळावर निरनिराळ्या कॉलेजांच्या इमारती आहेत. या सर्व इमारतींचा आकृतिबंध एकसारखाच आहे. यांमध्ये पहिले व सर्वांत जुने असे आर्ट्‌स कॉलेज आहे. यामध्ये एक मध्यवर्ती हॉल असून निमंत्रितांची व्याख्याने येथेच घेतली जात. जवाहरलाल नेहरू, राजगोपालाचारी, श्रीनिवासशास्त्री, रवीन्द्रनाथ टागोर, प्रो. रामन यांसारख्या प्रख्यात व्यक्तींची व्याख्याने ऐकण्याची संधी मला मिळाली होती, ती या हॉलमध्येच. नोकरवर्गामध्ये आर्ट्‌स कॉलेजच्या नावाचा अपभ्रंश होऊन ते 'आठ' कॉलेज या नावाने ओळखले जाते. यामुळे यापुढे असलेली भौतिकी, प्राणिशास्त्र व वनस्पतिशास्त्र यांची इमारत नऊ कॉलेज म्हणून प्रसिद्ध आहे. कॉलेज बघावयास सर्वांना केव्हाही मोकळीक असते. प्राणिशास्त्र विभागात निरनिराळे प्राणी-पक्षी भुसा भरून ज्यामध्ये ठेवले आहेत ते म्युझियम सर्वांत लोकप्रिय होते. ते पाहण्याकरिता 'देहाती' स्त्री-पुरुषांचा मोठा जमाव कोणत्या दिवशी येईल, याची शाश्वती नसे. आसपासच्या खेडेगावांतील शेतकरी स्त्री-पुरुष उत्साहाने या म्युझियमचे दर्शन घेत. 'यह सब मालवीयजीनेंही खुद बनवाया' असे एकमेकांस कौतुकाने सांगत ते आपल्या घरी जात. भौतिकीमध्ये मोठे मोठे ट्रॅन्सफॉर्मर जाळीच्या पिंजऱ्यांत उभे करून ठेवले होते. त्यांचे मात्र ते दुरूनच दर्शन घेत.

दस कॉलेजमध्ये रसायनशास्त्र, भूविज्ञान, खनिजशास्त्र व धातुविज्ञान हे विभाग होते. या कॉलेजच्या पलीकडे काही अंतरावर विद्यापीठाचे मध्यवर्ती ग्रंथालय होते व त्याच्या पलीकडे कृषि-कॉलेजे होती. ज्या अर्धवर्तुळावर कॉलेजे बांधली होती, त्यामागील अर्धवर्तुळावर खेळ-मैदाने होती आणि त्यामागील अर्धवर्तुळावर सर्व वसतिगृहे बांधली होती. त्यामागील अर्धवर्तुळावर विद्यार्थ्यांकरिता खानावळी आणि त्याहीमागील दोन तीन अर्धवर्तुळांवर शिक्षकांकरिता राहावयाची घरे बांधली होती. या योजनेमुळे शिक्षकांना व विद्यार्थ्यांना कॉलेजात जाण्याकरिता सर्व उपलब्ध रस्ते सरळ व कमी लांबीचे असे झाले आहेत.

त्या वेळी उत्तर प्रदेश अन्नाच्या मुबलकतेकरिता प्रसिद्ध होता. मी बनारसला होतो त्या काळात (१९३२-४१) खानावळीचे बिल १० रुपयांपेक्षा जास्त नसे. या पैशात आठवड्यामधून एक जेवण बदल व रविवारची मेजवानी यांचा समावेश होत होता. उन्हाळ्यामध्ये रोज संध्याकाळच्या जेवणाबरोबर उत्तम लस्सी मिळावयाची. खानावळीमध्ये मुख्य मनुष्य महाराज समजला जात असे. फुलक्या लाटण्यापेक्षा त्या भाजण्याकरिता जास्त कौशल्य लागते असा समज असावा; कारण महाराज चुल्याजवळ बसून हे काम स्वत: करीत असे.

त्याच्याभोवती कोंडाळे करून ९-१० विद्यार्थी जेवावयास बसत. शेगडीवर भाजली गेलेली फुलकी तो विद्यार्थ्यांच्या ताटात सरळ फेकत असे. खाजगी घरातसुद्धा पाहुणा आला, तर त्याची देखभाल करण्याचे काम महाराजच करी. घरची गृहिणी या गोष्टीत सहसा लक्ष घालत नसे. आपल्याकडल्यासारखे एका पंक्तीमध्ये बसून जेवावयाची पद्धत तेथे विशेष अमलात नाही. पाहुणा काम करून घरी आला तर त्याचे एकट्याचे पान महाराज वाढत असे. आणि कुतूहलाची गोष्ट म्हणजे पाहुणा भिंतीकडे तोंड करून जेवण करावयाचा. मुसलमान व त्यांची पडदापद्धत याच्याशी अनेक वर्षे संबंध आल्यामुळे कदाचित ही पद्धत या प्रदेशात प्रचलित झाली असावी.

बनारसच्या लोकांना पान खाण्याचा मोठा शौक. बनारसचे मघई पान चावायला फार नरम. पान मागितले, तर कमीत कमी २-३ विडे एका काडीला टोचलेले असे मिळायचे. आमचे एक प्रोफेसर होते. त्यांना पानाचा भारी शौक. ते घरून येताना ३०-४० विडे तयार करून आणत आणि दिवसभरात त्यांचा फडशा पाडीत. त्यांच्याकडे केव्हाही गेले तरी त्यांच्या तोंडाच्या एका बाजूला चर्वित पानाचा गोळा असावयाचाच. त्यामुळे ते काय बोलतात, याबद्दल काही वेळा संदेह निर्माण व्हायचा. विश्वविद्यालयाचे रजिस्ट्रार मेथाजी नावाचे एक गृहस्थ होते, तर महिला वसतिगृहाच्या पर्यवेक्षक बाईंना माताजी असे म्हणत. त्यांच्या बोलण्यामधील संदेहामुळे त्यांनी मेथाजींकरता दिलेली परीक्षेची प्रश्नपत्रिका गड्याने माताजींना नेऊन दिली अशी एक आख्यायिका प्रचलित होती. आर्ट कॉलेजमध्ये गणिताचे एक ब्रह्मचारी प्रोफेसर होते, त्यांना विद्यार्थ्यांनी पान खाल्लेले अगदी आवडत नसे. या संदर्भात माझ्या एका परप्रांतीय मित्राचे संस्कृतीबद्दलचे एक मत मला आठवले. जी गोष्ट लोकांवर लादता येते ती संस्कृती एवढाच अर्थ हिंदू लोकांना परिचित असावा, असे तो नेहमी म्हणायचा. संस्कृतीमुळे स्वत:वर पण काही बंधने येतात, ही गोष्ट मात्र हे लोक सोयीस्करपणे विसरून जातात. कॉलेजच्या आसपास जे पानवाले उभे असत, त्यांना हुसकावण्याचा ते नेहमी प्रयत्न करीत; पण या प्रयत्नात कधी बाचाबाची झाली नाही किंवा कोणी त्यांना छेडले नाही. पानवाले व त्यांचे गिऱ्हाईकविद्यार्थी वरील प्रोफेसरमजकुरांच्या पांढऱ्या केसांना मान देत. त्यांच्या हरकती गंमतीच्या वृत्तीने स्वीकारीत. ते असे की, त्यांच्यापासून दूर पळत जाऊन इमारतीच्या दुसऱ्या कोपऱ्यात उभे राहून त्यांच्याकडे हसत पाहत उभे राहत.

हिंदी भाषेत अत्यंत आदब आहे. तेथील लोकांकडे तुम्ही जर तक्रार केलीत, तर तुमचे म्हणणे ते ऐकून घेतील. तसे करण्यामध्ये कोणते तरी महान तत्त्व गुंतले आहे, असा आभास निर्माण करण्याचा प्रयत्न ते करणार नाहीत. तत्त्ववादी महापुरुषाचा रथ हा नेहमीच जमिनीपासून चार अंगुळे वर राहत असतो, याबद्दल आपल्या पुराणात नाहीतरी दाखला आहेच. या बाबतीमधला माझा एक अनुभव सांगतो. माझे एके काळचे प्रोफेसर व नंतरचे सहाध्यायी प्रो. घोषबाबू यांचा आवाज इतका मोठा होता, की ते हॉलमध्ये एखाद्या विषयावर उत्साहाने बोलू लागले, की तुमचेआमचे साध्या पट्टीतले संभाषणदेखील एकमेकांस ऐकू येणे अवघड होई. एका विद्यार्थ्यास एका प्रयोगाविषयी मी काहीतरी समजावून सांगत असता घोषबाबूंचे तेथे आगमन होऊन, ते मोठ्याने बोलावयास लागले. विद्यार्थी शेवटी मला म्हणाला, "घोषबाबू एवढ्या मोठ्याने बोलत आहेत, की आपण काय सांगत आहात हे मला ऐकूच येत नाही". तेव्हा मी त्यांना जाऊन हळू बोलण्याची विनंती केली व ती त्यांनी हसत मानली. याच संदर्भात मला तेथील विधानसभेत घडलेल्या एका प्रसंगाची आठवण येते. त्या वेळी इंग्रजी भाषेचा महिमा थोर होता. त्यामुळे बहुतेक सर्व सभासद इंग्रजी भाषेतच भाषण करीत. तेथे इंग्रजी न जाणणारा असा एक सभासद होता. ही भाषणे चालू असता त्याने आपल्याला काही सांगावयाचे आहे हे दर्शविण्याकरिता हात वर केला; पण त्याला सभापतीने खाली बसविले. असे चार पाच वेळा जेव्हा झाले, तेव्हा या सभासदाच्या सहनशक्तीने सीमा गाठली. तो तसाच उठून म्हणाला, "तुम्ही साहेबलोक काय बोलत आहात हे मला बिलकूल समजत नाही. तुम्हाला आपल्या मातृभाषेत बोलता येणार नाही काय?" महाविद्यालयीन शिक्षणक्रमाचे माध्यम हिंदी असावे

यावरच चर्चा चालली होती, असे त्यास सांगण्यात आले !

देशावर परकीय सत्तेचा अंमल असताना एखादी संस्था चालविणे ही काही सोपी गोष्ट नाही. संस्था चालविण्याकरिता पैसा लागतो व पैसा मिळविण्याकरिता पदोपदी तडजोड करावी लागते. पं. मालवीयजींनी अशी तडजोड केली नाही. १९३०–३२ मध्ये म. गांधींची सत्याग्रहाची चळवळ जेव्हा सुरू झाली, तेव्हा तीमध्ये पंडितजींनी सक्रिय भाग घेतला. त्याबद्दल ते काही काळ कारागृहातपण होते. राष्ट्रीय शिक्षणसंस्था म्हणून स्थापन झालेल्या महाराष्ट्रातील काही संस्थांची याच काळामधील वर्तणूक लक्षात घेता बनारसचे वेगळेपण डोळ्यांत भरल्याशिवाय राहत नाही.

नाण्याच्या दुसऱ्या बाजूविषयी जर मी काही उल्लेख केला नाही, तर ते योग्य होणार नाही. म. गांधींनी बनारस हिंदु विश्वविद्यालयाला जेव्हा भेट दिली, तेव्हा त्यांनी विद्यालयाच्या राजवाड्यासारख्या दिसणाऱ्या इमारतीबद्दल आपली नापसंती व्यक्त केली. भारतासारख्या गरीब देशाला अशा इमारती शोभत नाहीत म्हणून त्या पाडून टाकून विद्यार्थ्यांचे वर्ग झाडाखाली भरविण्याची सूचना त्यांनी केली. मानव्याच्या विषयांबद्दल असे करणे कदाचित शक्य होईल; पण विज्ञानामध्ये किंमती उपकरणे वापरली जातात; त्यांचे ऊनपावसापासून रक्षण कसे करावयाचे हा प्रश्न त्यांना विचारण्यात आला; पण त्यावर म. गांधींनी काय उत्तर दिले ही माहिती उपलब्ध नाही. कदाचित त्यांच्या मते देशाच्या भवितव्याचा महान प्रश्न समोर उभा असताना असल्या क्षुल्लक प्रश्नाकडे लक्ष देण्याची आवश्यकता नसावी. रशियामधील एका आधुनिक कवीने अशाच तऱ्हेचे मत प्रदर्शित केल्याचे मला आठवते. 'मानवजात व तिचे भवितव्य यांविषयीचा विचार करण्यात आमचे मन गुंतले आहे. दैनंदिन जीवनातील क्षुल्लक तपशील व समस्या यांची काळजी आम्ही का करावी ?' असे विधान त्याने केले होते.

दैनंदिन जीवनातील क्षुल्लक गोष्टींवरूनच मनुष्याची पारख होत असते. बरट्रंड रसेल यांनी नाही तरी एका ठिकाणी म्हटले आहेच, की मनुष्य काय बोलतो, काय तत्त्वज्ञान सांगतो यावरून त्याची परीक्षा करू नका; तो आपल्या आयुष्याचे काय करतो हे पहा. अशा परीक्षेत पंडितजी कधी कमी पडल्याची गोष्ट माझ्या ऐकीवात तरी नाही. सत्ता आली, की मनुष्याच्या आवाजामध्ये व वागण्यात एक निराळीच धार येते. पं. मालवीयांच्या बाबतीत याचा अनुभव कधी आला नाही. कोणत्याही परिस्थितीमध्ये त्यांचा समतोल ढळत नसे.

सकाळच्या वेळी ते आपल्या अंगाला मालीश करून घेत, त्या वेळी त्यांच्या अंगावर अल्प कपडे असत. पण अशाही परिस्थितीत कोणी भेटावयास आला, तर त्याची ते भेट घेत. एके दिवशी त्यांना एक साधू भेटावयास आला. आत येताच त्याने घोषणा केली, "मी या विश्वाचा देव व परमेश्वर आहे." आपल्या चेहऱ्यावरील एकही रेषा हलू न देता पंडितजी त्यास म्हणाले, "मग मी आपणाकरिता काय करू ?"

मी तेथे असताना भौतिकी शाखेत एका डेमॉन्स्ट्रेटरची जागा खाली झाली. तिच्या संदर्भात मी एक लेखी निवेदन घेऊन पंडितजींना भेटावयास त्यांच्या घरी गेलो. मी त्या वेळी करीत असलेले जड पाण्यावरील संशोधन बरेच कटकटीचे असल्यामुळे मला प्रयोगशाळेत बऱ्याच वेळा खूप उशिरापर्यंत काम करावे लागत असे. पंडितजी एकटे किंवा एखाद्या मोठ्या पाहुण्याला घेऊन भौतिकी शास्त्राच्या इमारतीत काही वेळा येत, तेव्हा तेथे कर्मधर्मसंयोगाने मी एकटाच उपस्थित असे. असे अनेक प्रसंग अनेक वेळा येऊन गेल्यामुळे पंडितजी मला ओळखू लागले होते. या ओळखीच्या जोरावरच मी त्यांना त्यांच्या घरी जाऊन भेटण्याचे धाडस केले होते.

त्या वेळी थोडे आजारी असल्यामुळे ते बिछान्यावर पडले होते. माझे निवेदन त्यांनी वाचले व मला म्हणाले, "तरुण माणसा, तुला निवेदन कसे करावे, हे अजून समजत नाही. निवेदनामध्ये कोणाही विरुद्ध तक्रार करावयाची नसते." असे म्हणून त्यांनी आपल्या हस्ताक्षरात त्यामध्ये सुधारणा केल्या. सुधारित निवेदन त्यांना टंकलिखित करून आणून दिले, तेव्हा त्यावर त्यांनी आपली लेखी शिफारस केली. निवेदन टंकलिखित करण्याकरिता बाहेर कशाला





अनुक्रमणिका

गेला होतास, मी माझ्या सेक्रेटरीला ते काम करावयास सांगितले असते, असे पण ते म्हणाले.

पंडितजींना विनोदाचे एकदम वावडे नसावे असे खालील उदाहरणावरून वाटते. जेवण, चहापार्टी यांमध्ये त्यांना रस नव्हता. त्यामुळे एके दिवशी सर्व प्राध्यापकांना त्यांच्याकडे उद्यानपार्टीकरिता आमंत्रण मिळाले, तेव्हा सर्वांना सानंदाश्चर्य वाटले. त्यांच्या निवासस्थानाच्या जवळ एक फुलझाडांनी भरलेले उद्यान होते. त्यामध्ये आमंत्रितांकरिता खुर्च्या मांडून ठेवल्या होत्या. त्यावर सर्व आमंत्रित येऊन स्थानापन्न झाले. पंडितजी पण आपल्या जागेवर येऊन बसले; पण यापुढे काहीच हालचाल दिसेना. तेव्हा त्यांनीच खुलासा केला, की तुम्हा सर्व लोकांची पार्टी माझ्या उद्यानात एकत्रित झाली, हीच माझी उद्यानपार्टी.

दुसऱ्या एका प्रसंगी विश्वविद्यालयामधील विविध विज्ञानशाखांत संशोधन करणाऱ्या सर्व रीसर्च स्कॉलर्सचा एक मेळावा पं. मालवीयजींच्या उपस्थितीत वरील बागेतच भरवला होता. आमच्यापैकी एक जण त्या वेळी गव्हाच्या झाडावर जी कीड पडते तीवर संशोधन करीत होता. तो करीत असलेल्या संशोधनकार्याचा अहवाल ऐकल्यावर पंडितजी त्याला म्हणाले, "अशी कीड लागली, तर तीवर काय उपाययोजना करावी ?" त्यावर त्याने ते झाड मुळापासून उपटून त्याचा संपूर्ण नाश करावा असे उत्तर दिले. हा उपाय सुचविण्याकरिता विशेष संशोधनाची आवश्यकता आहे असे नाही, असा विचार तेथे जमलेल्या अनेक लोकांच्या मनात आला. पण 'Oh! I See ! Very interesting, very Interesting' एवढाच अभिप्राय पं. मालवीयजींनी बोलून दाखविला.

पं. मालवीयजींची प्रकृती १९३९-४० पासून बिघडतच गेली. तिच्यात सुधारणा घडवून आणण्याकरिता त्यांनी कायाकल्पाचा प्रयोग केला. त्याचा परिणाम तात्पुरता चांगला झाला; पण शेवटी विश्वविद्यालयाचे उपकुलगुरुपद सांभाळणे आपल्या शक्तीच्या बाहेर गेले आहे, असे त्यांच्या लक्षात आले. विद्यापीठाने त्यांच्या संमतीने दुसरा उपकुलगुरू नेमला. आपली अधिकारसूत्रे खाली ठेवताना त्यांनी जे भाषण केले, ते फार हृदयस्पर्शी झाले. त्यांना आपले अश्रू आवरत नव्हते, वारंवार गदगदून येत होते आणि या परिस्थितीत त्यांनी विश्वविद्यालयाला अभीष्ट चिंतून त्याचा शेवटला निरोप घेतला.

या देशात प्रत्यक्ष कार्य करणारे लोक फार थोडे आणि जो कोणी कार्य करतो त्यावर टीका करणारे अनेक, अशी परिस्थिती आहे. आणि त्यातून शिक्षण असा विषय आहे, की त्यावर टीका करावयास, त्यामध्ये बदल सुचविण्याकरिता कोणत्याही मनुष्यात क्षमता आहे, त्याला ज्ञान आहे असे आपल्या भारत देशात नेहमी गृहीत धरले जाते. त्यामुळे पंडित मालवीयजींनी अमुक केले नाही, तमुक केले नाही असे म्हणणारे लोक त्या वेळी होते व अजूनही कदाचित असतील. जबाबदारीशिवाय सत्ता गाजवायची हौस ही प्रवृत्ती हिंदू मानसाचे एक वैशिष्टय आहे, असे अनेक परदेशी निरीक्षकांनी नमूद करून ठेवले आहे. पं. मालवीयजींवर केलेली टीका या प्रवृत्तीचाच एक भाग आहे, असे मी मानतो. मनुष्याने काय केले नाही याचा विचार न करता त्याने जीवनात साध्य काय केले, या गोष्टीवरच त्याच्या कार्याचे मूल्यमापन होऊ शकते. पंडित मालवीयजी यांनी केलेल्या कार्याचा आढावा घेतल्यानंतर एका मनुष्याने आपल्या आयुष्यात केवढे महान कार्य करून दाखविले, याबद्दल आश्चर्य वाटते, कौतुक वाटते. आणि या कार्याबद्दल देशाने त्यांचे सदैव ऋणी राहिले पाहिजे, असे पण निश्चितपणे वाटते.

ऋग्वेदातील पामीर पठार

दे. व्यं. चौहान

१.१ डॉ. रा. ना. दाण्डेकरांच्या काही विधानांचा बारकाईने विचार करून ऋग्वेदाच्या अर्थनिर्धारणात या विधानांचा संबंध पाहिला पाहिजे. ते म्हणतात– आधिदैविकावर समाजाची जडणघडण बनू शकत नाही. लोकांच्या जीवनपद्धतीवरून त्यांच्या धर्म व पुराणकथांचे स्वरूप निश्चित होत असतें (पाहा : दाण्डेकर, १९७९ पृ. ३५९). त्याचप्रमाणे प्रति-आर्य काळात वैदिक आर्य आणि अनातोलियात आढळलेले आर्य बल्ख प्रदेशात एकत्र राहात असत. याच काळात वैदिक धर्म आणि पौराणिक मिथ यांचे वैशिष्टचपूर्ण स्वरूप प्रथमतःच आकारास आले (तत्रैव, पृ ३६४.)

१.२ ऋग्वेदाच्या अर्थनिर्धारणात ही गोष्टही सातत्याने डोळचांसमोर ठेवली पाहिजे. एकच शब्द निरनिराळ्या सन्दर्भांत प्रयुक्त झालेला असल्यास, त्या शब्दाचा मूलतः एकच अर्थ, त्याच्या अर्थविकासासह असू शकतो, त्याचे अनेक अर्थ असू शकत नाहीत. पाल थीम याची अधिकारवाणी अशी की, प्रत्येक ठिकाणी शब्दाच्या मूळ अर्थाची स्थापना करण्याचा प्रयत्न आपण केल्याशिवाय आत्मोद्‌भूत केवळ कल्पनाविलासाच्या वर्तुळाच्या बाहेर पाऊल ठेवण्याची आपण कसलीही आशा बाळगणे फोल ठरणारे आहे. मूलग्राही सम्भवनीय अर्थनिर्देशन, अर्थाची केन्द्रभूत कल्पना निश्चित करून हा अर्थ व्यक्त करणारा शब्द जेथे प्रयुक्त झालेला आहे, त्या त्या सर्वच ऋग्वेदीय उताऱ्यांत हाच अर्थ न्याहाळता येतो की काय याची चाचणी घ्यावयास पाहिजे आणि भिन्नभिन्न सर्व सन्दर्भांत वापरण्यात आलेल्या या एकाच शब्दाचा अनुवाद करताना त्याबद्दल अन्तिमतः एकच प्रतिशब्द वापरता यावा हे ठरविले पाहिजे. या प्रश्नाची ऐतिहासिक पार्श्वभूमीसह, चर्चा अगदी. साधार पद्धतीने मेहेंदळे यांनी केलेली आहे (पाहा अ. म. घाटगे, पुणे, १९७३, म. अ. मेहेंदळे).

२.१ ऋग्वेदात, त्रिपृष्ठ, त्रिनाक, त्रिदिन, त्र्यूध, त्रिमाता, त्र्यम्बक, त्रिनाभि, त्रिपाजस्य, त्रिपस्त्य, त्रिपात्, त्रिकद्रुक इत्यादी स्वरूपाच्या संज्ञांची रेलचेल आहे. अशी त्रयी इतकी बहुरूढ आणि बहुप्रयुक्त असल्यामुळे ही मूलभूत संकल्पना व तिचे स्वरूप यांकडे सूक्ष्मपणे पाहणे इष्ट आहे. त्रि हा प्रथमघटक असलेल्या या सर्व सामासिक संज्ञांतील अनिवार्य घटक म्हणजे द्रवाचे राहणे, टिपकणे, झिरपणे, वितळणे इ. होय. या संचात त्रिपृष्ठ चांगल्या रीतीने प्रतिनिधिभूत आहे. त्रिपृष्ठ या शब्दातून त्रि हा भाग वगळून शेष पृष्ठ शब्दापासून पा-मीर या संज्ञेतील पहिला घटक पा-विकसित झालेला आहे. या शब्दातील दुसरा घटक मिर, मीर पश्तो भाषेतील मित्र शब्दाचा तद्भव आहे. मूर पर्यायही त्याचाच विकास होय. मित्र म्हणजे सूर्य असा अर्थ ऋग्वेद व उत्तरकालीन साहित्यात वावरतो. अशा प्रकारे पा-मीर शब्दाचे मूळ पृष्ठमित्र या संज्ञेत आहे. हे प्रस्थापित रूप होय. हाच मीर घटक काश्मीर या देशवाचकात आहे. तसेच काश्मर नावाचे नगर चिनी तुर्कस्तानात वसलेले असून याच नावाचे खेडे खुरासान प्रदेशात असल्याची नोंद स्तीनगास याने आपल्या कोशात केलेली आहे. स्तीनगास याने पामीर शब्दाची नोंद केलेली नसली तरी या जगप्रसिद्ध भौगोलिक स्थानाची व भूगर्भीय घटनेची नोंद अन्यत्र सापडते. संस्कृत कोश साहित्यात पामीर शब्द अप्राप्य आहे. आरंभीच्या अरबदेशीय भूगोल-ग्रंथलेखकांनी अशी नोंदच नव्हे तर या पर्वतभूमीचे अनेक तपशिलांनी वर्णन केलेले आहे. इब्न खुर्दादबिह यानें हिजरी २३२– शक ७६८ या साली पामीर पर्वताचा **फामीर** या रूपात उल्लेख केलेला आहे. अरबी लिपिमालेत प हा ध्वनीच नसल्याने असे होणे रास्तच आहे. हुदूद-ई आलम 'जगाच्या सीमा', या दुर्दैवाने ग्रंथलेखकनाम अप्राप्त असलेल्या, पण हिजरी ३७२– शक ९०४ त लिहिलेल्या ग्रंथात पामीर पठाराचा **बामीर** असा उल्लेख आलेला आहे. प ध्वनीच्या अरबीतील प अभावाने ब ध्वनीचा वापर झालेला





आहे (पाहा : मिनोर्स्कीर १९७०, पृष्ठे ३६१व३६२). आमू दर्याच्या उजव्या काठावरील कला वामर या ग्रामनामात प ध्वनीचे व ध्वनीत रूपांतर झालेले आढळते. या गावाचे स्थान ३७°५५′ ७१°३०′ असे आहे. या कल (कला) या स्वरान्त नामाचा अर्थ नगर असून, त्यात स्कृ, कृ धातु आहे.

२.२ त्रिपृष्ठ या समासाचा ऋग्वेदात ५ वेळा वापर आलेला आहे. तो केवळ ९ व्या मण्डलात ९.६२, ७१; ७.७५.३, ९०.२ आणि १०६.११ असा आलेला आहे.

येथे पृष्ठ शब्दाच्या व्युत्पत्तीचाही विचार व्हावा. पृ या धातूचे मूळ भारोपीय धातुसंचात सापडते (पाहा : कत्रे १९४४. पृ. ४४). त्याचा अर्थ 'द्रवाने वाहून भरणे' असा आहे. द्रवरूप वाहणे क्रियेसाठी ऋग्वेदातील धातुसंपत्ति फारच संपन्न आहे– इष–, ऋ–, क्नु–, क्षर–, क्ष्विद–, दंश– (दंस–), दुह्–, द्रु–, धे–, नद्– (नन्द–), पत्–, पृ– (वृष्–, प्रेष्, प्लुष्), स्ना–(स्रा), रंह्–, वह्, वृष्–, सप्–, श्वि (शू–), सिच्–, सु–, स्तिम् (स्तीम्, मिह्–), स्नु– (स्नु, सृ, स्निह्–) इत्यादी. मूळ धातुरूपाला प्रत्यय लागून बनलेली विकसित रूपेही वावरतात.

प्रस्तुत पृष्ठ शब्दात पृ धातूला स्थ हा प्रत्यय लागलेला आहे. मागच्या ऋ ध्वनीमुळे स आणि थ यांचे मूर्धन्यीकरण घडून आलेले आहे. वाहणे क्रियेत थेंब थेंब गळणे, टिपकणे, झिरपणे, पाझरणे, बर्फाचे वितळणे इत्यादींचा समावेश आहे ऋग्वेदातील पृष्ठ शब्दाचा अर्थ झिरपणारा, वितळणारा प्रदेश असा आहे. म्हणजे ही हिमभूमी होय. हिमगिरीचे चांगले वर्णन म्हणजे क्र. ६.२४.७०. 'हिवळा, महिने, चिरहिम (द्यावः) यामुळे तो क्षीण होत नाही. हिमगिरी (वृषन्) चिरहिमीय असला तरी हिवाळ्यात त्यात वृद्धी होते.'

न यं जरन्ति शरदो न मासा
न द्याव इन्द्रमवकर्शयन्ति ।
वृद्धस्य चिद् वर्धतामस्य तनूः
स्तोमेभिः उक्थैश्च शस्यमाना ।। ७ ।।

उत्तर कालात आर्यांनी आपल्या बर्फाळ आत्मस्थानाचा (इंग्रजी आतोक्थोन) त्याग केल्याने पृष्ठ या शब्दातील 'वाहण्याचे ठिकाण' या अर्थाचा लोप झाला आणि आज पृष्ठ म्हणजे सपाट भाग एवढाच अर्थ शेष राहिलेला आहे. ऋग्वेदीय संदर्भात पृष्ठ शब्दाचा अर्थ बर्फाळ प्रदेश असाच होतो.

२.३ ऋग्वेदाचा खरा अर्थ समजून घ्यावयाचा झाल्यास त्रिपृष्ठ या संज्ञेचा अर्थ, वास्तव रूपात आढळणाऱ्या पार्श्वभूमीवरून ठरला पाहिजे. या संज्ञेचा शाब्दिक अर्थ 'तिन्ही बाजूंची बर्फाळ भूमी' असा होईल. वरती उल्लेखिलेल्या या संज्ञेच्या वापराखेरीज, याच संकल्पित वस्तूचे वर्णन करणाऱ्या दुसऱ्या अनेक संज्ञा सापडतात. या संज्ञांत त्यांचे आद्यपद म्हणून 'त्रि' पदाचा आढळ होतो. आद्यपद त्रि असलेल्या संज्ञा (त्रि पद गाळून) अशा : –अनीक, –अम्बक, –अरुण, –अरुषी, –अवि, –अश्रि, –आशिर, –उदायम्, –उधा, –ककुप्, –नाक, –नाभि, –पत्, –पस्त्य, –पाजस्य, –पाद, –पृष्ठ, –बन्धु, –बर्हिस्, –माता, –मूर्धान, –युग, –वन्धुर इत्यादी.

२.४ ऋग्वेदाच्या संदर्भाने त्रिपृष्ठ याचा अर्थ काय होतो ते पाहू. ऋ. ९.६२ त सोम म्हणजे पाण्याच्या वाहाण्याचा उल्लेख आहे. १६ व्या मंत्रात मनुष्यानी पाणी वाहविल्याचे सांगितले आहे. भांड्यातून बलशाली माणसांना अन्न वाढावे तसे पाणी वाहाण्याचे वर्णन आहे. पुढील १७ व्या मंत्रात म्हटले आहे की, सात गायकांनी स्तुती केलेला हा प्रवाह चाऱ्यांतून वळविला जातो. 'रथे', मूळ धातु रंह् 'द्रवाचे वाहणे'. हे त्रिपृष्ठात घडून येते. ते त्रिवन्धुर, तिहीकडून सीमित (वध्, बध् 'बांधणे, सीमीत करणे') आहे.

ऋग्वेदात हिमभूमीला अध्वर (धातु ध्वृ 'सैरावैरा जाणे, मुळापासून चळणे) म्हणजे न बदलणारे, अमृत (मूळ धातु मृ मरणे, नाहीसे होणे) म्हणजे न मरणारे, अव्यथ्य (धातु व्यथ्) म्हणजे न ढळणारे इत्यादी. तनू नपात् आणि अपां नपात् या चिरहिमासाठी वारंवार येणाऱ्या संज्ञा होत. येथे नपात् शब्दातील आद्यवर्ण न याचा अर्थ समान, प्रमाणे, जणू असून पात् हे पत् धातूचे वर्तमानकालिक रूप होय. पात् म्हणजे वाहविणारा, वाहणारा. या दोन्ही वाक्प्रचारांचा अर्थ स्वयंवाही, बर्फवितळी वस्तू असा आहे. कधी कधी अपां नपात याचा, संदर्भानुसार अग्नि असाही अर्थ होतो.

ऋ. ९.७१.७ मन्त्रात तीन दिशांना पसरलेला दिव् (चिरहिम) प्रदेश चहुबाजूंनी व्यक्त ओल

अनुक्रमणिका

(वि अधिक अञ्ज् 'लींपणे') वाहाणारा, अरुषस् (मूळ धातु ऋ वाहणे) क्रियाशील–कविः, वाहणारा–वृषा असा वर्णिलेला आहे. तो आपले पाणी, गाः (भारोपीय अक्व् धातूच्या अक या रूपावरून, आद्य अ ध्वनिलोपाने बनलेल्या क किंवा ग यापासून) सर्व दिशांना धाडतो.

ऋ. ९.७५.३ या मंत्रात बर्फफोडे–ऋतस्य दोहनाः पाण्याचा प्रवाह सर्व दिशांना वळवतात. आणि सकाळच्या उषमुळे त्रिकोणकृती प्रदेश प्रकाशमान झालेला आहे, असे वर्णन आलेले आहे.

ऋ. ९.९०.२ या मंत्रात त्रिपृष्ठ हे वाहणारे असल्यामुळे त्याला पोषक-वयोधा असे म्हटले आहे. या त्रिपृष्ठ प्रदेशात गायकांच्या मंत्रांचा ध्वनी घुमत आहे.

ऋ. ९.१०६.११ या मंत्रात, त्रिपृष्ठ भागात अवत (भारोपीय धातु अक्व् यापासून अव 'वाहाणे'. तो अवेस्तातही वावरतो.) स्वैर खेळत असल्याने तो अन्न वाढविणारा आहे, असे वर्णन आले आहे. त्याचे स्तुतिगान करण्यात येत आहे.

२.५ हिन्दुकुश (काशि : ऋ. ३.३०.५; ७.१०४–८ आणि ८.७८.१०) आणि पामीर या हिमपर्वतांवरील बर्फाचे निरनिराळ्या प्रकारे वर्णन करणे हा ऋग्वेदीय ऋषींचा आवडता छन्द, स्थायिभाव आहे. याबरोबरच हिमनद्यांचे उल्लेखही ऋग्वेदात अनेक आलेले आहेत. जह्नावी (आमू, हामून, अथवा ऑक्सस्, ईराणी जैहून) आणि सिन्धु या परम अर्थाने हिमनद्या आहेत. या दोन्हींचा या वेदात अनेक वेळा उल्लेख आहे. सरस्वती ईराणीतील हलमन्द. हीही हिमनदी असून ती ऋग्वेदात सर्वाधिक उल्लेखित आहे. कुभा, ग्रीक कोफेन ही काबुल नदी होय. समग्र हिन्दुकुश पर्वतराजीचे पूर्व बाजूचे पाणी तिच्यात वाहते. तीही हिमनदी होय. कुभाच्या उत्तरेकडील उपनद्या कुनार व सुवास्तु होत. दोन्हीही हिमनद्या आहेत. कुभा, कुभन या नदीनामाच्या मुळाशी, व्युत्पत्तिदृष्ट्या, क्ष्विद्– प्रवाहित होणे, झुळझुळणे, हा प्राचीन धातू आहे. संस्कृतात या धातूचा वापर कमी असला तरी गलचा भाषांत त्याची भरपूर चलती आहे. सुवास्तु हे नदीनामही याच धातूपासून व्युत्पन्न आहे, असे वाटते. त्यात आद्य क ध्वनीचा स बनून, पुढील ष आणि व यांचे पौर्वापर्य बदलले आहे. सुवास्तु हे एखाद्या काफिरी किंवा पशाई (पैशाची) भाषेतील लुप्त धातूच्या तद्भव रूपाचे पुनश्च केलेले वैदिकीकरण होय. कारण दोन्ही नामांतील व्यंजने तीच आहेत. क्ष् वर्णाचा अवेस्तातील उच्चार ख्– श असा आहे.

उपनिषदात आलेल्या श्वेतपर्वताचा उल्लेख ऋग्वेदात नाही. परंतु ऋग्वेदात श्वेत्रेय शब्दाचा उल्लेख अनेक वेळा आहे. श्वैत्रेय म्हणजे हिमपर्वतच. श्वेत पर्वत काबूल नदीच्या दक्षिणेस समान्तर असा पसरलेला आहे. तो खराखुरा हिमपर्वत असल्याचा उल्लेख बाबरानेही केलेला आहे. श्वेत पर्वताला पश्तो भाषेत, तिराही बोलीत स्पीन-गर असे नाव आहे. ऋग्वेदीय भाषेत त्याला अश्विनगिरि, श्विनगिरि, असे म्हणता येईल.

कुनार नदीची पश्चिमेकडील उपनदी प्रसुन किंवा पेच ही तिरिच-मीर या हिमपर्वतावर पोसली जाते. ती ऋग्वेदीय परुष्णी आहे. याची चर्चा यापूर्वी केलेली आहे (गंगानाथ.झा प्राच्यसंस्थेचे जर्नल, खण्ड ३७,१९८२). वक्षु किंवा वखान ही आमू दर्याची उगम प्रदेशीय नदी होय. या शब्दावरूनच वखान देश व भाषा यांना नावे मिळाली आहेत. सामना (ऋ. ३.३०.९) भूमीवरूनच हामून 'वाळवंटी प्रदेश' आणि हामून, आमू ही नदीनामे व्युत्पन्न आहेत. द्वीप (ऋ. ८.२०४ आणि १.१६९.३ फक्त दोनदा) जिच्या दोन्ही बाजूंकडून पाणी वाहते, (द्वि अधिक अप्) या शब्दाचा जन्म आमू दर्यावरील प्राकृतिक घटनेमुळे झाला. अफगाणिस्तानच्या वायव्येस एक वाळवंट आहे. त्या देशाची मुर्गाब नदी या वाळवंटात लुप्त होते. मुर्गाब शब्दातील मुर्ग, मृग या घटकावरून मृगजळ, आंगल मिराज आणि या वाळवंटीय प्रदेशाला लागून असलेले मर्व नगर या शब्दांची व्युत्पत्ति झाली. ऋग्वेदीय आर्यगणांच्या विशिष्ट भौगोलिक जीवनपद्धतीतून या शब्दांचा जन्म झाला (पाहा : विश्वेश्वरानंद प्राच्य जर्नल, १९,१९८१, पृ. ४). अशा वातावरणात पामीर प्रदेशाचे अस्तित्व व वर्णन ऋग्वेदात सूचित झाले, तर त्यात आश्चर्य वाटण्यासारखे काही नाही, असे म्हणावे लागेल.

३.१ पामीर व तेथील जीवनविशेष यांच्या वर्णनक्षेत्रात ऋग्वेदाची ३.५५ आणि १०.१४ सूक्ते

अनुक्रमणिका





विशेषरूपे समोर येतात. ३.५५ या सूक्तात पामीर या भौगोलिक घटनेला असुर (अस् 'वाहणे') वाहणारी, झिरपणारी वस्तू म्हटलेले आहे. त्याचे असुरत्व, त्याच्या वितळण्याची वैशिष्टये, वेगवेगळया प्रकारे नोंदविली व वर्णिली आहेत. जुने बर्फ या गोष्टीचे वर्णन विशेषरूप होय. नवे बर्फ दर वर्षी नव्याने निर्माण होते. जुन्या बर्फाला अ-ध्वर, अ-मृत, असुर, अ-व्यथ्य, आक्षितत्पूर्व अशी नावे आहेत. त्याला जीराश्व (ऋ. १.११९.१; १४१.१२; १५७.३ आणि २.४.२) असे म्हटले आहे. ऋ. २.३५.५ त त्याला पूर्वसू म्हटले असून, २.३५.६ त त्याला अ-प्रमृष्य म्हटलेलें आहे. अन्यत्र त्याला जीर-अध्वर व जीर-दानु असे उल्लेखिले आहे. जुन्या बर्फाला पूर्वी असेही नाव प्रयुक्त आहे (ऋ. ३.५४.१४). विष्णु हा उरुक्रम आहे. उरु शब्द ऋ या धातुनामाला उ प्रत्यय लागून बनलेला आहे. त्याचा अर्थ बर्फाळ प्रदेश होय. पामीरचा बर्फमय प्रदेश विशाल असल्याने, उरु म्हणजे विस्तृत असा अर्थ विकसित झाला. उरुक्रम म्हणजे बर्फात, बर्फाजवळ चालणारा; ही विष्णूची उपाधि. या मंत्रात

उरुक्रमः ककुहो यस्य पूर्वीः
न मर्धन्ति युवतयो जनित्रीः ॥ १४

अर्थ– हे विष्णूचे वर्णन. सायणाचार्यांनी ककुह याची पदे क– आणि स्कुभ् अशी दिलेली आहेत. ती योग्य आहेतसे वाटते. क–स्कुभ यापासून ककुभ् शब्द बनला. त्याचे तद्भव रूप क-कुह. अर्थ होतो बर्फ फोडणारा. क म्हणजे बर्फ हे ऋग्वेदात अनेक वेळा आलेले आहे. कपृत्, कपर्दिक शब्दांत क म्हणजे पाणी, रेत. येथे पूर्वी 'जुने बर्फ' स्त्रीसंकेताने वर्णिले आहे. हे जुने बर्फ विष्णूला कधीच कमी पडत नाही. पूर्वी विष्णूला कधीच अंतर देत नाहीत (न मर्धन्ति). या विधानावरून, विष्णूचा अवतार मानलेल्या कृष्णाला सोळा हजार पत्नी होत्या, हे मिथ विकसित झाले. भागवतकाराने, मूळ अर्थ न समजल्याने, युवतीला भाळून, हा उद्योग केला. यावरून ऋग्वेदच या मिथचे मूळ आहे, हे स्पष्ट होते.

नव्या बर्फाला, संकेताने, नव्या अशिश्वी, सद्योजाता, तरुणी आणि अप्रवीता (अप्रसूता) असे म्हटलेले आहे. आक्षित्पूर्वत्वाच्या किमान व कमाल सीमांचा संकेत ऋ. ३.५५.५ व १७ त आलेला आहे. हिमपर्वताच्या वार्षिक झिरपणीच्या कमीअधिक प्रमाणाचा हा उल्लेख अत्यंत महत्त्वपूर्ण आहे. आधुनिक निरीक्षणानुसार पूर्व पामीर भागात वार्षिक झिरपण ४५०० मीटर उंचीपर्यंत असून पश्चिम भागात ती ४२०० मीटरपर्यंतच आहे. हिमरेषेच्या चढउताराची ऋग्वेदातील ही नोंद ऋग्वेदीय ऋषींच्या सूक्ष्मनिरीक्षणाची स्मारक आहे.

स्त्रीसंकेताचा वापर करीत बर्फाला युवति, सुपर्णा (धातु पृ. झिरपणे, पर्णा झिरपणारी) असे १०.११४.३ त म्हटलेले आहे. छन्द ५ मध्ये म्हटले आहे की, हिवाळ्यात वस्तुतः बर्फाचा एकमेव थर बनलेला असतो. परंतु कवि त्याचे वेगवेगळया प्रकारे वर्णन करतात–

सुपर्णं विप्राः कवयो मनीषा
एकं सन्तं बहुधा कल्पयन्ति ।

यावरून ऋग्वेदीय गणात भूगोलाची जाणीव निर्माण झाल्याचे दिसून येते.

दिव् म्हणजे चकाकणारे, चकाकणारा बर्फाळ प्रदेश. दिव् प्रदेशात राहणारे ते देव. या दिवाला स्वर् असेही म्हणतात. सृ 'झिरपणे' धातूला अस् प्रत्यय लागून स्वर् शब्द बनलेला आहे. स्वर् म्हणजे चिरहिमप्रदेश. त्याला नाक असेही म्हणतात. न अक म्हणजे जणू बर्फ, न म्हणजे जणू. चिरहिमामुळे तेथे राहता येत नाही. स्वर्-ग स्वर्गही त्याला नाव आहे. स्वर्ग शब्द ऋग्वेदात आलेला नाही. तो अथर्ववेदात आलेला आहे. या सर्व ऋग्वेदीय संज्ञांचा पाश्चात्त्य पंडितांनी हेवन असा अनुवाद केलेला आहे. तो अनृग्वेदीय आहे. दिव् इत्यादी पार्थिव, दृश्य व संवेद्य आहेत. हेवन हे केवळ काल्पनिक आहे. दिव्, स्वर्, स्वर्ग, नाक (ऋग्वेदात अनेक वेळा आहे) ही नावे चिरहिम प्रदेशाची आहेत. देव बर्फ फोडतात ही गोष्ट ऋग्वेदात सर्वत्रच पुनःपुनः नोंदविण्यात आलेली आहे. या बर्फफोडीचा हेतू माणसांना व सिंचनासाठी पाणी मिळविणे असा आहे. ऋ. १.१७९.६ या मंत्रात अगस्त्याचा बर्फफोडीचा व चाऱ्या (अवत, अव्) बनविण्याचा उल्लेख आहे.

अगस्त्यः खनमानः खनित्रैः
प्रजां अपत्यं बलं इच्छमानः ।

देवाच्या हत्याराला श्रद्, श्रद्धा असे नाव ऋग्वेदात आलेले आहे. ऋ. १०.१५१.३ त–

अनुक्रमणिका





यथा देवाः असुरेषु श्रद्धां उग्रेषु चक्रिरे ।
देवांनी उग्र अशा हिमपर्वतावर हत्यार धरले. श्रद् हा शब्द स्कृ, स्कृत् 'कापणे तोडणे' याला अनुसरून असा आहे. इंद्र हा मोठा बर्फफोडचा आहे. त्याचे हत्यार वज्र, हरी (द्विवचन, हरि < हृ < स्कृ, क-लोपाने), छन्दस् शब्दही स्कृ धातूपासूनच, पण दुसऱ्या बोलीतील आहे. या छन्दस्, हत्याराचा वापर ऋ १०.११४ या सूक्ताच्या मंत्र ५,६ व ९ मध्ये आलेला आहे. कारुधायस् ऋ. ३.३२.१०, ६.२१.८, २४.२ व ४४. १२ म्हणजे पाणी वाहविणारे हत्यार. कारू शब्द कृ, कृत् 'तोडणे, फोडणे' यापासून आणि धायस् हे धे 'वाहणे, पाझरणे' यांचे कर्तृक रूप होय.

येथे देव व असुर यांच्या संबंधांची कल्पना स्पष्ट होते. परंतु उत्तरकाळात, आर्यांच्या सिन्धु, गंगा या खोऱ्यांतील वसाहतकाळी, हिमपर्वत दूर अफगाणिस्तानात राहिले. परंतु वारशाने, रिक्थरूपाने मिळालेले देव-असुर संबंध स्मरणातून गेले नाहीत. उत्तरकालीनांनी, मूळ परिस्थिती विसरून त्यावर नवीन मिथे कल्पिली. कथा निर्माण झाल्या. देव व असुर हे परस्परांचे शत्रू बनले. वस्तुतः सुर असा शब्द ऋग्वेदात व अन्यत्र नव्हता. नवीन मिथकाळात असुरांच्या विरोधात, असुर शब्दातील आद्य अ ध्वनींचा लोप करून, बिभीषणाप्रमाणे, देव शब्दाच्या समान अर्थाचा, सुर शब्द घडविण्यात आला. पुराणकाळी सुरासुर असा बनावट समास देव व असुर यांच्यासाठी प्रयुक्त होऊ लागला. ऋग्वेद असुर मंथनाच्या जागी सुरासुरांनी समुद्रमंथन केले. हा समुद्र ऋग्वेदीय असुर संज्ञेचा स्मारक आहे. ऋग्वेदीय असुर रयिद 'धन देणारे' (ऋ. ३.५४.१६) होते. सुरासुर समुद्रमंथनातून धनदेवता लक्ष्मी निर्माण केली. सारांश हा, की ऋग्वेद मूळावरून सुरासुरांचे मिथ निर्माण झाले.

या सूक्तात वैशिष्टयपूर्णतया, ज्या हिमपर्वतावर बर्फफोडीचे काम चाले त्यांच्या संख्या दिलेल्या आहेत. ऋ. १०.११४.५ या मंत्रात अशा हिमगिरींची संख्या १२ दिलेली आहे. पुढील मंत्रात १२ आणि १८ अशा संख्या दिलेल्या आहेत. मंत्र ७ मध्ये १४ आणि पुढील मंत्रात १५ अशा बर्फफोडी होत असलेल्या हिमगिरींच्या संख्या दिलेल्या आहेत. कालेस्निक याच्या म्हणण्यावरून पामीर पठारात हिमगिरींची संख्या (ग्लेशर) एका हजारांहून अधिक आहे. इंद्र हा परम अर्थाने खरा बर्फफोडचा आहे; दोघे अश्विनही ते करतात. अगस्त्य व बृहस्पति हे ऋषिही हे काम करतात. अग्नि याची पदवीच सहस्रजित् (ऋ. १. १८८. १) आहे. तो एकाच वेळी हजारो ठिकाणी बर्फविरळी करतो. सहस्र ही संज्ञा सहस्र हिमगिरिवाचक आहे. ऋग्वेदात आढळणारी दुसरी वैशिष्टयपूर्ण घटना म्हणजे बर्फाच्या दोन प्रकाराची– एक जीराश्व, अमृत, अध्वर इ. आणि दुसरे नवे बर्फ. ऋ. ३.५५.११ या मंत्रात ही गोष्ट स्पष्टपणे मांडलेली आहे. या बर्फांना दोन भगिनी, स्वसारौ म्हटलेले आहे. जणू काय आखल्याप्रमाणे, बर्फाच्या अनेक आकृती दिसतात– यम्या वपूंसि । एक बर्फ चकचकीत, चमकणारे असते; तर दुसरे, त्याची खोली कमी असल्याने, काळसर दिसते. पहिल्याला श्वावी (श्वै 'थिजणे') आणि दुसऱ्याला अरुषी 'पसरलेले, काळसर' म्हटलेले आहे. अरुषी शब्दात ऋ 'वाहाणे' धातूला स प्रत्यय लागलेला आहे. बर्फाचा थर अगदी कमी असल्याने ते काळसर दिसते. यासाठी मन्त्र ऋ. ३.३१.२१ पाहावा. या दोन शब्दांच्या निश्चित अर्थाबद्दल बराच गोंधळ आढळतो.

पुढील ३. ५५. १२ व्या मंत्रात या दोन बर्फप्रकारांना आई आणि कन्या, दोघी दूध पाजणाऱ्या–धेनू (द्विवचन) म्हटले आहे. त्या दोघी एकाचवेळी दूध देतात–समीची. त्या बर्फाच्या घरी राहतात– ऋतस्य ते सदसि ईळे अन्तर् । स्वर् संज्ञेचा अर्थ हिमगिरी आहे. त्याची व्युत्पत्ति वरती आली आहेच. सु हा गौण धातू सृ मूळापासून निघालेला आहे. त्याचे दुसरे गौण धातुरूप स्रु असे आहे. स्वर् शब्दापासून स्वर्णर (ऋ. ४.२१.३; ५.८.४; ८.६. ३९; ६५.२ इ.) शब्द हिमगिरी अर्थाचाच आहे. पृष्ठ शब्दही त्याच अर्थाचा. स्वर्मीळ्ह (ऋ. ४. १६.१५; १.५६.५; १३०. ८) आणि मीढ्व (ऋ. २. २४. १; ३३. १४ व ३. १६. ३) हे शब्द हीच वस्तु दाखवितात. सायणाचार्यांनी या शब्दाच्या स्पष्टीकरणाचा बराच प्रयत्न केलेला असला, तरी प्रत्यक्ष मूळ वस्तूचे ज्ञान त्यावरून होत नाही. हीच अवस्था आजदेखील सर्वत्र दिसून येते.

४.१ भौगोलिक व ऐतिहासिक अभ्यासक्षेत्रात ईराण देशाचा वाटा म्हणून हुदूद–ई–आलम ग्रंथाचे मोल एका परीने अपूर्व असे आहे. दुर्दैवाने या ग्रंथाच्या कर्त्याचे नाव आपणापर्यंत पोचलेले नाही. हा लेखक निरनिराळ्या देशांच्या राजकीय सत्तांची नोंद करण्यात फारच तत्पर आहे. काशगर नगराच्या जवळपासच तिबेटची सरहद्द सुरू होती आणि तिबेटी प्रदेशात खोतन एक बेट असल्यासारखे होते, असे लेखकाचे मत असावे (पाहा : मिनोर्स्की, पृ. २६०). पामीर मुस्लिमांच्या सत्तेत होते. काश्मीर हा भारतीय होता व त्यात हुंजा आणि गिलगिट नद्यांच्या खोऱ्यांचा समावेश होता.

उत्तरवाहिनी असलेल्या पजा (आमू) नदीची दक्षिणतटीय उपनदी मुर्गाब असून तिच्या उगमप्रदेशी असलेल्या चकमाकतिन या सरोवराच्या (समुद्रसपाटी उंची ४,००० मी.) पूर्व कोपऱ्यावर असलेले अन्दमीन हे खेडे, पामीर, सिंधु आणि तारीम नद्यांच्या पाणलोटांच्या संगम प्रदेशात, एका हिमगिरीच्या केन्द्रस्थानी आहे. मिनोर्स्की याने आपल्या नकाशात, पृ. २९१ वर या स्थानाची नोंद केलेली आहे. हुदूद-ईआलम पुस्तकातील पाठ, पृष्ठ ७२ वर असा दिलेला आहे–

"फ़सक नावाच्या हिमगिरीच्या (कोह्-ई यख़्) शिखरावरून कारंज्याप्रमाणे "बर दमज़् चूं फ़व्वारह्" पाण्याचा मोठा प्रवाह् खळखळतो आणि त्या प्रवाहाचे असे दोन भाग बनतात, की त्याचा अर्धा भाग उत्तरेस वाहतो व त्याची ख़र्नाब नदी बनते. आणि शेष अर्धा भाग दक्षिणेस वाहून तो सिंधु नदीत विलीन होतो. या सिंधुलाच पुढे जाऊन मिहरान असे नाव आहे." मिहरान शब्द मिह् या धातूपासून आहे.

या उताऱ्यात तारीम नदीचा उल्लेख नसला तरी तसा उल्लेख दुसऱ्या ठिकाणी आलेला आहे. वरती आलेला फ़व्वारह् म्हणजे बर्फवितळीचा बनलेला जलप्रवाह होय.

फिर्दोसी याने शाहनामा या आपल्या महाकाव्यात (रचनाकाल शक ९५२) काय म्हटले आहे हे पाहणे मनोरंजक आहे. तो म्हणतो :

मर आँ मर्ज़् ख़ुर्गाह् ख़्वानन्द ब-नाम
जहाँ– दीदह् विहुक़ान-ई गुस्तर्दह् नाम।
ज़ि यक नीमह् बर सिन्द दारद गुज़र
ब क़िन्नोज-ऊ कश्मीर-ऊ आँ बूम बर।
दिगर नीमह् राह-श सु-ए मर्ज़्-ई चीन
बि-पयवस्त बा मर्ज़्-ई तूराँ-ज़मीं।

अनुवाद :–बहुकीर्ती, अनुभवी, ज्ञानी व प्रौढ लोक या भूमीवरच असलेल्या एका पर्वताला ख़ुर्गाह् या नावाने ओळखतात. कनोज व काश्मीर देशाच्या सिन्धु नदीत याचे अर्धे पाणी वाहून जाते. शेष अर्धे पाणी चीन देश आणि तूरान भूमीला मिळते.

वरती आलेल्या ख़र्नाब आणि ख़ुर्गाह् या दोन पदांचा थोडा अधिक बारकाईने विचार होणे इष्ट आहे. ख़र्नाब हे नदीनाम आहे, हे या शब्दातील आब या दुसऱ्या पदावरून दिसून येते. ईराणी आब शब्द संस्कृत आप: म्हणजे नदी याचा सगोत्र व समार्थ आहे. अनाक्षेपार्हपणे असे सांगता येते, की ही नदी आमूच होय. ख़र्नाब शब्दाची व्युत्पत्ती पाहणे उपयुक्त ठरणारे आहे. ख़र्न आणि आब यांचा हा समास आहे. वैदिक स्वर्नद शब्दाचे ख़र्न हे तद्भव रूप आहे, हे सहजतया दिसून येते. स्वर् हा शब्द सु म्हणजे वाहणे याला अस् प्रत्यय लागून बनलेला असून तो दिव् शब्दाच्या समानार्थी आहे. दोहोंचा अर्थ चिरहिम, किंवा ऋग्वेदाचाच शब्द वापरावयाचा झाल्यास, जीराश्व असा आहे. ख़र्न शब्द वस्तुतः स्वर्नय् असा आहे. तो स्वर्नद होय.

या उपरोक्त चर्चेच्या अनुषंगाने शाहनाम्यातील ख़ुर्गाह् या संज्ञेकडे पाहावे. तिचा अर्थ स्वर्स्थान, बर्फाचे ठिकाण असा आहे. हे स्थान हिमगिरीचे आहे. तो जीराश्व पर्वत आहे. तो कोई-ई यख़् याचा प्रतिशब्द आहे. मिनोर्स्की (पृ. ७२) याने त्याचे योग्यसे स्पष्टीकरण केलेले आहे. एवं च तो स्वर्गातु–हिमगिरी आहे. ऋ. १ ७२.२ मंत्रात चिरहिमाच्या वर्णनात स्वर् आणि गातु हे दोन्ही शब्द प्रयुक्त आहेत. ख़ुर्गाह् या भौनामिकात ऋग्वेदीय संज्ञा व्यवहृत झालेली आजही चालू राहावी, ही बाब लक्ष्य आहे. भौनामिक नामे आपले प्राचीनत्व उत्तम रीतीने टिकवून धरणारी असतात. कालौघात येणाऱ्या भिन्न संस्कृतींच्या भाषिक आक्रमणातील परिवर्तन स्वीकारण्यास भूनामे अनिच्छ असतात. प्रसुन, ज्होब, कुर्रम, कुनार इ. नदीसंज्ञके आणि स्पीन–गर, मुंजान, कओशन इ. पर्वतसंज्ञके ही

ऋग्वेदकालीन रिक्थ होत (पाहा: 'ह्.रोमोव, ईस्ट वेस्ट', खं. २५, पृ. ५१६).

४.२ शाहनामीय संज्ञा **खर्गाह** हिचा विचार करताना ऋग्वेदातील १०.१२० सूक्ताची आठवण होते. या सूक्ताच्या मंत्र ८ मध्ये **अग्रियः स्वर्षाः** असे एका हिमगिरीचे वर्णन आलेले आहे. त्याला **भुवनेषु ज्येष्ठतम** असे पहिल्या मंत्रात म्हटले आहे. स्वर्सस् याचा अर्थ हिमप्राप्तकर्ता असा आहे. या ऋग्वेदीय स्वर्षाः शब्दाचा बोली भाषांच्या माध्यमातून **खर्गाह** असे परिवर्तन होणे ही सहज व नित्याची बाब आहे. त्याचे पूर्वरूप **स्वजाह** असे प्रस्थापित करावयास काही हरकत नाही. मंत्र १ व ८ प्रमाणे हा सर्व जगातील ज्येष्ठतम हिमगिरी होय. त्याला मनुष्याचा कोप त्वेष–नृ-म्ण, असे वर्णिलेले आहे. हे एका परीने योग्यसेच आहे. हे हिमगिरीचे अंगभूत-वैशिष्ट्य आहे. गिर्यारोहण क्षेत्रात ही नित्यपरिचयाची बाब आहे. या मंत्रात त्याचे कल्याणकारकत्वही वर्णिले आहे– **अनु यं विश्वे मदन्ति ऊमाः ।** मंत्र २ मध्ये तो सजीव निर्जीवांना पाणी देतो असे म्हटले आहे. पुढील मंत्रात तो गोडाचा गोड आहे– **स्वादोः स्वादीयः** असे वर्णिले आहे. पुढे म्हटले आहे, की त्यामुळे परिसरातील जीवन त्याने शासित केले आहे. आश्चर्याची गोष्ट ही की या पर्वताच्या हिमरेषेवर बर्फफोडीचा व्यवसायही चाले– **प्रपश्यन्तो युध्येन्यानि भूरि ।** युध्येन्य म्हणजे युद्धवस्तू. हे बर्फफोडीचे स्थान असा मी अर्थ करतो. बर्फफोडीचा उल्लेख यापूर्वी आलेला आहे. या संबंधात सूक्त १०.११४ अत्यंत उपयुक्त आहे. १०.१२०.६ यात हिमगिरीला ऋभ्व नपुं. असे म्हटले आहे. ऋभ्व म्हणजे ऋ 'बर्फ' याने बनलेले. ऋभु नावाचा देवगण असल्याचे ऋग्वेदात अनेक वेळा आलेले आहे. ते बर्फ–संबंधीचे लोक होत. त्याचे कार्य पोषण करण्याचे आहे (पाहा ऋ. ३. ५४.१२) या ऋभ्व, हिमगिरीला १०.१२०.६ या मंत्रात आप्त्य, आप्त्यानां आप्त्य असे वर्णिलेले आहे. यावरून ऋभ्व व आप्त्य हे हिमगिरीच होत, हे दिसते.

१०.१२० या सूक्ताचा द्रष्टा, कवि बृहद्दिव नामे आहे. यावरून बृहद्दिव शब्दाचा अर्थ निश्चित करता येतो. बृहद्दिव म्हणजे मोठमोठ्या घोड्यांचा स्वामी असा अर्थ नव्हे. बृहद् म्हणजे विशाल, दिव् म्हणजे हिम, बर्फ असलेल्या भूमीचा (माणूस). असा बहुव्रीहि समास येथे आढळतो. बृहद्दिव शब्द अनेक वेळा आलेला आहे. त्यांचा कर्मधारय समासही– विशाल दिव्, असा आढळतो.

या उच्चतम स्वर्षाः पर्वतापासून दोन नद्या निघतात– आ मातरा स्थापयसे जिगत्नू, असे १०.१२०.७ या मंत्रात सांगितले आहे. हे आगळे असे विधान आहे. यावरून या हिमगिरीचे निश्चितीकरण पामीरमधील कम्यूनिज्मा शिखर (उंची ७,४९५ मी.) असे करावयास उपोद्बलकता येते. कम्यूनिज्मा शिखर हे पामीर प्रदेशातीलच नव्हे तर अखिल रशियायी भूमीवरील अत्युच्च शिखर आहे (कालेस्निक, पृ. १०२). सूक्तात म्हटले आहे की हा स्वराज या मोठ्या 'गोत्रावर' आपली सत्ता चालवतो– **महो गोत्रस्य क्षयति स्वराजः ।** येथे स्व शब्दाचा व्युत्पतिपर अर्थ पाहावयास पाहिजे. सु 'वाहाणे, झिरपणे', धातूला अ प्रत्यय लागून स्व शब्द बनला आहे. त्याचा मूलतः अर्थ पाणी, बर्फ असा होईल. या स्वर्संज्ञेत आपोआप झिरपणे, वितळणे याची प्रेरणा असल्याने त्याला स्वयं, आत्म अर्थ विकसित झाला. स्व या शब्दाच्या आजच्या अर्थविकासाचे मूळ असे आहे. याच सूक्तात (मंत्र ८) स्व या नामाचे स्वाः असे अनेकवचन खालच्या वाक्यात दिसून येते.

दुरश्च विश्वाः अवृणोत् अप स्वाः ।

दुरः या स्त्रीलिंगी बहुवचनाचा कोशगत अर्थ दरवाजे असा आहे. परंतु याचा सर्व ठिकाणी 'पर्वतीय खिण्ड' असा अर्थ निष्पन्न होतो. ते एक प्रकारे द्वारच आहे. यावरून दुरः म्हणजे खिंडी. या वाक्याचा अर्थ असा की सर्व खिण्डी पाणी, जल पसरवितात.

येथील गोत्र शब्दही लक्ष्य आहे. भारोपीय अक्व् धातूपासून आद्य अ- लोपाने क, का, ग, गु, गो या शब्दाचा ऋग्वेदात बर्फ असा अर्थ वावरतो. क- पृत् का–ष्ठा, गाः, गोः, (गुः) गौ या सर्व शब्दांचा अर्थ बर्फ, पाणी असा आहे. गोत्र म्हणजे बर्फमय प्रदेश. पूर्वचर्चित पृष्ठ आणि गोत्र हे दोन्ही शब्द समानार्थक आहेत.

काम्यूनिज्मा शिखर असे **स्वर्षाः** याचे निर्णीतीकरण मानल्यास, या शिखराच्या उत्तर दक्षिण दिशांस वाहणाऱ्या दोन हिमनद्यांचा उपोद्बलक म्हणून उल्लेख अपरिहार्य बनतो. या शिखराच्या उत्तरेकडन

अनुक्रमणिका





नैर्ऋत्येस वाहणारी वख्श ही मोठी हिमनदी आहे. ती आमू दर्याची दक्षिणतटीय उपनदी आहे. आमू-जवळ तिचे नाव सुर्खाब, सुर्खं–आब असे आहे. सुर्खं हा शब्द स्वर्षाः स्वर्खा, सुर्खं या मार्गाने या शिखर-नामाशी संबंधित असू शकतो. या शिखराच्या दक्षिणेस वाहणाऱ्या नदीचे नाव ओबीखिंगो असे आहे. ओबी हा शब्द, आब, सं. आपः 'नदी' याचा विकास होय. दुसरे पद खिंगो हे स्वर्षाः याचा अन्य-बोलीय विकास असू शकतो. कम्यूनिज्मा शिखराचे स्थान ३९° ७२° अंशावर आहे.

४.३ स्वर्षाः, पुल्लिंगी एकवचन, ही संज्ञा ऋग्वेदात ११ वेळा प्रयुक्त आहे, ४ वेळा कुलग्रंथात आणि ७ वेळा उत्तरकालीन भागात. यावरून असे स्पष्ट होते, की या संज्ञेचा वापर वरचेवर वाढता होता. ऋग्वेदीय काळात आर्यगणाचा या पर्वताशी संबन्ध वरचेवर घनिष्ठ बनत गेला, असे म्हणावे लागते. किमान पक्षी, सामान्य आर्यगण स्वर्षाः हिमगिरी-पासून दुरावत गेला, तरी ऐतिहासिक व सांस्कृतिक परम्परा सांभाळणाऱ्या ऋषींना मात्र याची वित्तंबात माहिती होती.

४.४ पामीर प्रदेशात तीन नद्यांच्या पाणलोट प्रदेशाचा त्रिसंगम ऋग्वेदात वारंवार वर्णिलेला आहे. ही गोष्टही अत्यन्त वैशिष्टचपूर्ण आहे. हा त्रिसंगम हिन्दुकुश पर्वतराजींच्या उत्तरेस, वखान दर्याच्या उत्तरीय प्रदेशात आहे. अदामेच याने अशी नोंद केलेली आहे– किलिक खिंडीच्या (उंची १५००० फूट) काहीशा पश्चिमेस असलेल्या एका बिन्दूपासून तीन पाणलोट एकमेकांपासून विभक्त झाल्याचे दिसून येते. उत्तरेस आमू (आक्सस) नदीचा पाणलोट, चीन देशात वाहाणाऱ्या यारकन्द नदीच्या पाणलोट भूमीपासून विभक्त करणारी सरीकोल पर्वताची रांग आहे. त्याचप्रमाणे नैर्ऋत्येस हिन्दुकुश आणि आग्नेयेस मुजताग पर्वतराजी आहेत. दक्षिणे-कडील पाणलोट भागाचे पाणी सिन्धु नदीत उतरते. अशा प्रकारे केन्द्रीय पर्वतीय बर्फाळ भागातील जलप्रवाह तीन भिन्नभिन्न नदीखोऱ्यांत प्रवाहित होतात (अदामेच, खण्ड १, पृ. ८१). या समस्येची काहीशी तपशीलवार माहिती माझ्या जह्नावी आणि तिचा परिसर या, अ. भा. प्रा. परिषद, जयपूर १९८२ अधिवेशनात वाचलेल्या प्रबन्धात दिलेली आहे.

५.१ बर्फाचे दोन प्रकार असल्याच्या घटनेचा ऋग्वेदात वारंवार आलेला उल्लेख हे ऋग्वेद साहित्याचे एक महत्त्वपूर्ण वैशिष्टच आहे. एक प्रकार चिर-हिमाचा. त्याला ऋग्वेदात अध्वर, अमृत, अव्यथ्य, पूर्वी, जीराश्व इत्यादी म्हटलेले आहे. दुसरा प्रकार हिवाळचात निर्माण होणाऱ्या हंगामी बर्फाचा. पाणी हेच सर्व प्राणिमात्राचे सार असल्याने (ऋ. ७.१०१. ६) हिवाळा, शरद ऋतूचे ऋग्वेदात सर्वत्र स्वागत केलेले आढळते (ऋ. ३.५४.३). उष्णतेचा प्रभाव या दोन्ही हिमप्रकारांवर होत असल्याने, उष्णता, अग्नीला द्विमाता, ज्याला दोन आया आहेत असा, म्हटलेले आहे (पाहा ऋ. १.३१.२; ११२.४; ३.५४.६ आणि ७). दोन हिमांना जुळचा बहिणी स्वसारा असे म्हटलेले आहे (ऋ. ३.५४.७). जुन्या बर्फाला (जीराश्व) श्यावी असे विशेषण प्रयुक्त आहे. श्यावी शब्द श्यै 'थिजणे, गोठणे', धातूपासून व्युत्पन्न आहे. प्रतिवर्षी निर्माण होणाऱ्या दुसऱ्या हिमप्रकाराला जीराश्वापासून वेगळे दाखविलेले आहे. त्याला अरुषी असे नामकरण आहे. अरुषी हा शब्द ऋ वाहणे, पाझरणे या धातूपासून, स प्रत्ययाने निघाला आहे (पाहा ऋ. १.७१.१, ३.५५.११ इ.). ऋग्वेदात असेही नोंदविले आहे, की अगोदरच असलेल्या बर्फावर (स्त्रीलिंगी) दुसरे हिम (स्त्री.) निर्माण होते–

आक्षित्पूर्वासु अपरा अनूरुक्त

(ऋ. ३.५५.५)

हीच स्त्रीलिंगी प्रतीकता चालू ठेवीत, नव्या हिमास अप्रवीता, पूर्वी प्रसूत न झालेली, अगर्भिणी म्हटलेले आहे. हीच प्रतीकता पुढे चालवून, नव्या बर्फाला ऋ. ३.५५.१६ मंत्रात अशिश्वी, शिशूचे नकारार्थी स्त्री-लिंग, लहान बालिका नव्हे, युवतीपदाच्या उंबर-ठ्यावर उभी असलेली युवती म्हटलेले आहे. ते बाल्य नव्हे, पण अजून दुसऱ्या अवस्थेत पदार्पण करीत आहे. अशा महिलेचे खरोखरच महाकवी असलेल्या कालिदासाचे कुमारसम्भव(श्लोक १.३१) या काव्यातील, युवतिपदाकांक्षिणीचे वर्णन रसिकांना आठवावे–

असम्भृतं मण्डनमङ्ग यष्टेः
अनासवाख्यं करणं मदस्य ।





कामस्य पुष्पव्यतिरिक्तमस्त्रं
बाल्यात्परं साथ वयः प्रपेदे ।। ३१

वसन्तागम होण्यापूर्वीचे हिमाचे (स्त्री.) वर्णन ऋग्वेदात बऱ्याच वेळा आलेले आहे. अशा नव्या बर्फाला सबर्दुघा (३.५५.१२ व १६) म्हटलेले आहे. मंत्र १६ त अप्रदुग्धाः -(अद्यापि) दूध न काढलेल्या असाही शब्दप्रयोग केलेला आहे.

ऋ. ३.५५.१७ त एक अत्यन्त महत्त्वाची नोंद आढळते. या मंत्रात वाफेला आलेल्या गाईच्या मागे अंडेल वृषभ तिच्याशी संभोग करण्यासाठी धावत असतात. त्याला तुळजापूर परिसरात हिरोळा किंवा हुरोळा म्हणतात. हेच प्रतीक या मंत्रात वापरलेले आहे. मंत्रभाग असा-

यद् अन्यासु वृषभो रोरवीति
सो अन्यमिन् यूथे नि दधाति रेतः ।

अर्थ :- जो बैल दुसरीच्या मागे डरकाळत लागलेला होता, तो दुसऱ्या कळपात (आपले) रेतःस्खलन करतो.

ही प्रतीकता बर्फवितळीची आहे. बैल गाईमागे हुरळत आहे. (हुरळणे शब्द वैदिक ऋ धातूपासून उर, उंर-त् उरड- या तद्भव क्रियेपासून विकसित आहे, हे येथे प्रतिपाद्य आहे. ऋतु, ऋतुमती, रेतस्, रेवा इत्यादी ऋ धातूपासूनच विकसित होत. (पाहा : भाण्डारकर, आनल्स खंड ६१, १९८०, पृ. २११ पु.). परंतु त्याने आपले रेतःस्खलन मात्र दुसऱ्या गाईच्या ठिकाणी केले. हाच खरा वृषभ आहे- क्षपावान् अशी त्याची तोंड भरून स्तुती केलेली आहे. तो वस्तुतः भाग्यविधाता आहे.

या सूक्ताची सर्व पार्श्वभूमी पाहिल्यानंतर सरळ व बुद्धिगामी असा अर्थ लावता येतो, की या सूक्तात वसन्त मोसमातील एका विशिष्ट काळात दोन ठिकाणांच्या बर्फवितळीची नैसर्गिक घटना येथे वर्णन केलेली आहे. त्यांपैकी एका ठिकाणी बर्फवितळी आणि त्याचा जलप्रवाह भरपूर आहे. त्याला हुदूद-ई आलम ग्रंथात फव्वारा म्हणून वर्णिलेले आहे. दुसऱ्या ठिकाणी मात्र बर्फवितळी किरकोळ आहे. सूर्याच्या एकाच उष्णतामानाने दोन ठिकाणांच्या बर्फवितळीचे दर भिन्नभिन्न आहेत, असे दिसून येते.

५.२ पामीर पर्वतश्रेणीत अशीच घटना घडून येत असल्याचे नोंदणीत यावे ही आश्चर्याची गोष्ट आहे. पामीर पर्वताचे पूर्व आणि पश्चिम असे निसर्गतःच दोन भाग पडलेले असल्याचे आढळते. भौगोलिक समीक्षा या एका रशियन ग्रंथातील चर्चा उद्बोधक आहे (यापुढे या ग्रंथाचा उल्लेख कालेस्निक असा). पामीरभूमी आधुनिक हिमीकरणाचे प्रभावी साधन आहे : १,००० पेक्षा अधिक ग्नावान् या प्रदेशात आहेत (ग्ना, ग्नास्-आंग्ल, ग्लेशर पर्वत. हा शब्द ऋग्वेदात २० वेळा आलेला आहे.). वैदिक धातु क्नू 'वाहाणे झिरपणे', वाहाणारा, झिरपणारा पर्वत. त्यांपैकी काही वास्तव हिमनद्याच होत. या ग्नावानांनी ८००० चौरस किलोमीटरचे क्षेत्र व्यापलेले आहे. पश्चिम पामीर पूर्व पामीराहून अगदी भिन्न आहेत. दोहोंच्या दरम्यान दऱ्याखोऱ्यांची एक तुटक रेषा बनते. या दऱ्या म्हणजे उग्र व सौम्य चढणीची बनलेली नद्यांची खोरी होत.

समग्र पामीर पर्वतसंस्थेत सरेज सरोवराच्या वायव्येस असलेला भाग, पश्चिम व पूर्व पामीरच्या सीमाभागात असून याच भागात पामीर संस्थेतील अत्युच्च शिखरे आहेत. पूर्व पामीर हा अतिरेकाचा प्रदेश आहे. येथे तिबेट, काराकोरम या अंतराशिया भागातील उंच भूपृष्ठाची स्पष्ट अशी कल्पना येते. समुद्रसपाटीच्या उंचीच्या (५,०००-६,००० मीटर) संदर्भाने येथील पर्वत उंच आहेत. परंतु प्रत्यक्ष पाहिले तर ते मध्यम प्रतीचे पर्वत आहेत, असे वाटते. कधी कधी ते टेकड्या आहेत असेच वाटते. त्याची निर्वृक्ष भूमी ४०००-५००० मीटरच्या उंचीवर आहे. या पर्वतावरील हवा अत्यंत विरळ असून हवेचा दाब कमी आहे. त्याची हिमरेषा ४५००-५५०० मीटर उंचीवर नांदते. सूर्याचे चांगले दक्षिणीय ऊन्ह पडलेले असले तरी थंडी कडाक्याची असते. ऊन्ह आणि सावली यांत तीव्र विरोध असतो. तेथील खारट जमीन बर्फाने आच्छादिलेली असते. या प्रदेशात फक्त याक प्राणीच राहतो. त्याला बर्फाचा सहवास चालतो. हवामानातील हवेच्या कमी दाबाची त्याला सवय असते. हवेत प्राणवायूचा अंश कमी असला तरी ते याकाला (तिबेटी मूळ ग्यक, संस्कृत गो-क) बाधक ठरत नाही (पाहा कालेस्निक पृ. १०३).

दक्षिण ताजिकिस्तानातील वनस्पतिरेषा २८०० मीटर उंची पर्यंत पोचते. अधिक उंचीवर वनस्पतिमैदानाचे रूपांतर एक प्रकारच्या गवताळ कुरणात





होते. ४००० मी. उंचीवर गवत अगदी आखुड व खुजे असते. या भागात हिमरेषा ४२००–५२०० मीटरवर नांदते.

६.१ ऋग्वेदीय गणाच्या सांस्कृतिक जीवनाचे मुख्य पीक अफगाणिस्तान देशात हिंदुकुश आणि पामीर पर्वतांच्या सहवासात निर्माण झाले. त्यात या पर्वतांच्या नैसर्गिक घटनांचे प्रतिबिंब दिसून येते. या पिकाचे खळे याच प्रदेशात झाले. त्यामुळे या खळ्याचे मातरे या भागात भरपूर पाहावयास सापडते. हे अगदी सहज आहे. याचे प्रत्यन्तर पष्तो आणि गलचा भाषांत, हिन्दुकुश आणि पामीर यांच्या परिसरात, आपणाला दिसून येते. अशा प्रकारे ऋग्वेदीय पृष्ठ या संज्ञेचे अवशेष अक–बैतल आणि अक–बर्दी (पृष्ठ शब्दापासून बैतल आणि बर्दी हे शब्द विकसित होत.) या खिडनामांत दिसतात. तसेच खर्गाह हे स्थलनाम ऋग्वेदीय स्वर्षाः याचे सगोत्र आहे. खर्नाब, खर्नह (खर्नाब १) याचे सगोत्रत्व स्वर्नद, स्वर्णं यांच्यांत सापडते. अवेस्ता भाषेत स्वयाचे रूप ह्‌व असे असून पहलवीत ते ख्व बनलेले आहे.

एवं च, ऋग्वेदाच्या अर्थनिर्धारणात, माझ्या मते, खालील मार्गच अवलंबणे इष्ट व ध्येयप्राप्तिप्रद आहे–

सन्दर्भेण हि वेदस्य वेदं समुपबृंहयेत् ।
इतिहासपुराणाभ्यां वेदं न वेद; नु श्रुतिः ।।

संदर्भ–

हिस्टॉरिकल अँड पोलिटिकल गॅझेटिअर्स ऑफ अफगाणिस्तान : खंड १. अदामेच,- व ग्राज, १९७२.
हिस्तॉरिकल लिंग्विस्तिक्स इन इंदो-आयर्न : सु. मं. कत्रे, मुंबई (१९४४).
हुदूद-ई आलम : व्ही. मिनोर्स्की, लंदन, १९७०.
सोवियत यूनियन : ए जिओग्राफिकल रिव्यू : कोलेस्निक अँड पावलेस्की, मास्को, १९७५.
स्टडीज इन हिस्टॉरिकल संस्कृत लेक्सिकोग्राफी, ए. एम्. घाटगे, पुणे, १९७३ : म. अ. मेहेंदळे.
वैदिक मायथॉलॉजिकल त्राक्‌त्स् : रा. ना. दांडेकर, दिल्ली, १९७९.
विश्वेश्वरानंद इंदालॉजिकल जर्नल : खंड १९, १९८१, दे. व्यं. चौहान.

अनुक्रमणिका

भाषांतरमीमांसेचे स्वरूप*

भालचंद्र नेमाडे

भाषांतरासंबंधीच्या ग्रंथांचे, समीक्षेचे व अहवालांचे अवलोकन करणाऱ्यास सामान्यतः असे विधान करता येईल, की भाषांतरमीमांसा ही फारशी प्रगत अभ्यासशाखा नाही. भाषांतरासारखे किचकट, वैतागजन्य आणि मेहनतीचे व ह्या सर्वांच्या प्रमाणात अत्यंत कमी फायद्याचे. असे काम आधीच बाजारी वाङ्मयीन जगात फारसे प्रतिष्ठेचे नाही. चांगले भाषांतर करण्यापेक्षा भिकार निर्मिती करणेच सर्वत्र महत्त्वाचे ठरते. भाषांतराचीच ही दशा, तर भाषांतरावरील चर्चेचे स्थान जुजबी का? —हे सहज ध्यानात येण्यासारखे आहे. आजही आपण भाषांतरावरील चर्चेला "द प्रॉब्लेम्स ऑफ ट्रान्स्लेशन" असेच नाव देतो. कारण अजून भाषांतरमीमांसेचे स्वरूप प्रवाशांच्या गाइडबुकासारखे अडचणीतून मार्ग काढण्यापुरतें महत्त्वाचे समजले जाते. हे क्षेत्र कोणत्या प्रकारच्या अडचणींनी व्यापलेले आहे, याची कल्पना मात्र आज ह्या क्षेत्रात काम करणाऱ्यांना आलेली दिसते. कवितेच्या भाषांतरांपासून तर यांत्रिक भाषांतरांपर्यंत ह्यात उपस्थित होणाऱ्या प्रश्नांचे स्वरूप पाहता भाषांतरमीमांसा हे विविध अभ्यासक्षेत्रांच्या सीमेवरचे व्यामिश्र क्षेत्र आहे, असे म्हटले पाहिजे.

भाषांतरमीमांसेची फारशी प्रगती न होण्याची आणखी काही कारणेही आज स्पष्ट झाली आहेत : ह्या अभ्यासाला शास्त्रीय चौकट नव्हती. एक सुसूत्र कार्यक्रम म्हणून भाषांतरे क्वचितच हाती घेतली जात; त्यामुळे भाषांतरासंबंधीचे सिद्धांत मांडताना चुकीच्या पद्धतींचा वापर होत होता; किंबहुना पद्धती टाळून काव्यिक-कोटिबाज सिद्धांतच मांडलेले दिसतात. द्वैभाषिकता ह्या भाषाशास्त्रीय घटनेचे शास्त्रीय विश्लेषणही मानवी अभ्यासक्षेत्रात उशीरा सुरू झाले. दोन किंवा अधिक अभ्यासक्षेत्रांच्या सीमेवरील विषयांचा अभ्यास करण्याची शिस्तही प्रबळ एकेरी शास्त्रीय पद्धतींमुळे अभ्यासकांना नव्हती. एका विशिष्ट पद्धतीचा वापर करणारी अनेक शास्त्र एकमेकांच्या अभ्यासाला पूरक अशी तत्त्वे मांडत असतात व पर्यायाने त्या पद्धतीतही सुधारणा घडवून आणत असतात. त्यामुळे ती शास्त्रे व ती पद्धत ही दोन्ही प्रगत होत असतात. दुर्दैवाने भाषांतरसमीक्षा ही एकभाषिक-एकसांस्कृतिक अशी वाङ्मयीन समीक्षेमधलीच बिनशिस्तीची बाब आहे अशी सर्वत्र भूमिका घेतली गेलेली दिसते. शिवाय भाषांतरांची स्वैर अनुवादापासून तर वाङ्मयचौर्यापर्यन्त अनेक व्यक्तिनिष्ठ रूपे प्रचलित असल्याने ह्या रूपांचा अभ्यास एका केंद्रावरून होणे अशक्य होते. अशी चर्चा करणारे भाषांतरकार, कवी, वाङ्मयेतिहासकार व समीक्षक वारंवार साहित्यसमीक्षेतले नेहमीचे कूटप्रश्न उपस्थित करून भाषांतराच्या खास प्रश्नांपासून दूर जाताना दिसतात. मात्र भाषांतरप्रक्रियेसंबंधी अंतर्दृष्टी दाखविणारी तात्त्विक विधाने अनेक प्रतिभावंतांनी आपापल्या प्रस्तावना, टीपा, समीक्षा, पत्रे, संवाद इत्यादींमधून व प्रसंगोपात्त केलेली भरपूर आढळतात (उदा. ज्ञानेश्वर, तुकाराम, वामन, दासोपंत, जेम्स हॉवेल, ड्रायडन, जॉन्सन, कोलरिज). ह्या विधानांना चिकित्सेचे पुरेसे बळ नसल्याने सिद्धांतांच्या पातळीवर ती अर्थातच जाऊ शकत नाहीत. ह्या विधानांचे पुनर्रचन् करून त्या त्या काळातल्या भाषांतरमीमांसेचे स्वरूप कोणी स्पष्ट केल्याचेही प्रस्तुत लेखकाच्या वाचनात नाही. अलीकडच्या शास्त्रीय चर्चेत वरील विधानांचा तळटीपा म्हणून फक्त उपयोग केला जातो. माक्स मूलर, मॅथ्यू आर्नल्ड, इ. व्ही. रीऊ, एझ्रा पाउंड ह्या भाषांतरकारांनी भाषांतरावर महत्त्वाची चर्चा केली आहे. मराठीतल्या थोर भाषांतरकारांनी तात्त्विक चर्चा टाळलेली दिसते.

* दिनांक ६ व ७ डिसेंबर १९८२ रोजी, पुणे येथे नॅशनल बुक ट्रस्ट इंडिया तर्फे संयोजिलेल्या परिसंवादात वाचला गेलेला निबंध. संयोजकांच्या सौजन्याने तो नवभारतात प्रसिद्ध करीत आहोत. —संपादक.





एकंदरीने भाषांतरासंबंधीचे सिद्धांत मांडण्यासाठी लागणारी तौलनिक दृष्टी व शास्त्रीय चौकट नसल्याने विसाव्या शतकाच्या मध्यापर्यंत म्हणजे भाषाशास्त्र पूर्ण 'विकसित होईपर्यंत भाषांतरातल्या अडचणींची ठोक चर्चा ठराविक प्रश्नांभोवती चालत राहिली. आजही हे प्रश्न संदर्भ म्हणून भाषांतरमीमांसेला वापरावे लागतात. हे प्रश्न साररूपाने असे मांडता येतील :

१) भाषांतर हे मुक्त असावे, की मुळाबरहुकूम ?
२) भाषांतरासाठी व्युत्पत्तीची अधिक गरज असते, की प्रतिभेची ? (येथे प्रतिभा म्हणजे मेहनत न करता काहीही "जमवणे" असाच अर्थ अभिप्रेत असे.)
३) भाषांतर हे शास्त्र की, कला ?
४) भाषांतर हे मूळ भाषेतल्यासारखेच दुसऱ्या भाषेतही वाटावे, की भाषांतरासारखे वेगळेच जाणवत राहावे ?
५) भाषांतरातला काळ, भाषाशैली, संस्कृतिचित्रण इ. मूळच्यासारखे ठेवावे, की भाषांतर झाले त्या काळानुसार त्यात फेरफार करावे?
६) भाषांतर मातृभाषेतच करावे की परभाषेतही ?
७) भाषांतराची प्रयोजने कोणती ?

वरीलपैकी कोणताही प्रश्न चर्चा करून सुटणारा नसल्याने या प्रश्नांची फक्त चर्चाच पंडित, समीक्षक करीत असत. ह्या प्रश्नांची चर्चा करण्यासाठी वैयक्तिक गुणदोषांच्या व कबुलीजबाबांच्या साक्षीच स्वतः भाषांतरकारांनी देणे आवश्यक असल्याने ह्याबद्दलची उत्तरे स्वतः भाषांतरकार प्रामाणिकपणे देईपर्यंत भाषांतरमीमांसा अंधारातच राहील असे दिसते; मात्र ह्या प्रश्नांचे स्तोम प्रामाणिकपणाशिवाय चालू राहिल्याने भाषांतराबद्दल प्राथमिक स्वरूपाच्या चर्चाच चालू राहिल्या आणि प्रमाणवादी संकल्पना रूढ झाल्या. विद्वत्तेमुळे भाषांतराबद्दलचे मूलभूत अज्ञान नाहीसे होत नाही, हेही जॉर्ज स्टायनरच्या आफ्टर बेबल (लंडन : ओ. यू. पी., १९७५) ह्या बेशिस्त ग्रंथावरून लक्षात येण्यासारखे आहे.

१९४० च्या सुमारास भाषांतरमीमांसा ही भाषाशास्त्राची उपयोजित शाखा म्हणून गणली जाऊ लागली. भाषाशास्त्र हे सर्वांत प्रगत मानव्यशास्त्र असल्याने भाषांतरासंबंधीच्या सर्व प्रमाणवादी संकल्पना यथार्थवादी होऊन ह्या क्षेत्राचा भाषाशास्त्रीय चौकटीत पूर्ण कायापालट झाला. वर्णनपरता वाढली. भाषाशिक्षणातील वेगवेगळ्या सिद्धांतांचाही भाषांतरमीमांसेला उपयोग झाला. त्याचबरोबर द्वैभाषिक तौलनिक अभ्यासक्षेत्रे वाढून द्विसांस्कृतिक प्रक्रियांची चर्चा होऊ लागली. भाषांतर ही एका संहितेचे एका भाषिक–सांस्कृतिक आवरणातून दुसऱ्या भाषिक–सांस्कृतिक आवरणात स्थानांतरण करणारी द्वैभाषिक प्रक्रिया आहे, ह्या रूपांतरणात भाषांचे अंतःस्तर अधिक कार्यरत होतात व मग बहिःस्तराचा उपयोग कसा होतो— ही प्रक्रिया एकूण भाषाशास्त्रीय उपव्यवस्थानी स्पष्ट करण्यात आली. सर्व प्रकारच्या गद्य वा पद्य, ललित वा शास्त्रीय संहितांच्या भाषांतरांमध्ये काही समान सत्त्व असते, भाषेच्या वापराचे समान गुणधर्म, वैशिष्ट्ये असतात. ह्या भूमिकेवरून भाषांतरमीमांसक भाषाशास्त्रज्ञांनी काही उद्दिष्टे ठरविली व भाषांतराच्या क्षेत्राचा व्याप व मर्यादा स्पष्ट केल्या. भाषांतरमीमांसेचा अशा रीतीने पाया घातला गेला.

दोन भाषांच्या संरचनांमध्ये अंतःस्तरावर बऱ्याच मोठ्या प्रमाणावर साम्य असते ह्या शब्दार्थविचारातील (सिमॅंटिक्स) सिद्धान्तावरून आणि तौलनिक भाषाशास्त्रातील साम्यदर्शक अभ्यासांवरून असे सिद्ध करता येते, की एका भाषेतील संहितेच्या शब्दार्थांचे स्थानांतरण दुसऱ्या भाषेतील संहितेत करता येणे शक्य असते. हे स्थानांतरण अर्थदृष्ट्या समनिर्देशक अशा भाषिक घटकांमधून शक्य होते. ह्या प्रक्रियेत "समनिर्देशक अर्थ" ही संकल्पना विवाद्य ठरली आहे. एखाद्या वाक्प्रचाराचे म्हणजे भाषिक घटकाचे मूळ भाषेत अर्थदृष्ट्या जे स्थान असेल, तेच स्थान जितके शक्य असेल तितके दुसऱ्या भाषेत त्याऐवजी वापरलेल्या वाक्प्रचाराचे असले पाहिजे असा व्यावहारिक उपयोग ह्या संकल्पनेत आहे. म्हणजे दोन भाषांमध्ये व्यावहारिक अर्थाच्या दृष्टीने समानके असतात व ती भाषांतरात योजलेली असतात. जितक्या ह्या दोन भाषा रक्ताच्या नात्याने अधिक जवळ किंवा सांस्कृतिक दृष्ट्या अधिक जोडलेल्या असतील, तितकी त्यांच्यामध्ये जास्त समानके असतील व त्यांच्यात अर्थाचे स्थानांतरण सोपे जाईल.

अनुक्रमणिका

उदा., उडिया–मराठी, मराठी–कानडी, मराठी–गुजराथी इत्यादी. भाषांतरकाराला मातृभाषेचे ज्ञान परभाषेपेक्षा साहजिकच जास्त असल्याने भाषांतरे मातृभाषेतच सृजनशील ठरतात.

त्याचप्रमाणे इंग्रजीसारख्या दीर्घकाळ अनेक जनसमुदायांवर लादलेल्या एकाच भाषेतून जेव्हा मराठीसारख्या भाषेमध्ये वर्षानुवर्षे विचारांची घेवाण एकसारखी चालू असते, तेव्हा मूळ भाषेच्या शब्दार्थव्यवस्थेशी जुळणारी एक दुय्यम व्यवस्था अशा घेणाऱ्या भाषेत प्रस्थापित झालेली असते. त्यामुळे भाषांतरांना आवश्यक अशी समानके उसनवारीनेच अशा घेणाऱ्या भाषेत पुरेशी तयार असतात. भाषांतरांची दीर्घ परंपरा असलेल्या जर्मन, इंग्रजी अशा भाषांमध्ये परक्या भाषांचे अर्थक्षेत्र लांगच्या पातळीवर सुरक्षित ठेवलेले असते. जगभर दिवसेंदिवस समान संस्कृतितत्त्वांच्या प्रसारामुळे, विस्तारमाध्यमांमुळे व वैज्ञानिक सार्वजनिकतेमुळे एक आंतरराष्ट्रीय अर्थक्षेत्र सर्वत्र प्रस्थापित होताना दिसते. ह्या घटना भाषांतरप्रक्रियेला पोषक आहेत. भाषांतरामुळे ह्या घटना बऱ्याच मोठ्या प्रमाणावर घडतानासुद्धा दिसतात. अशाच स्वरूपाच्या भाषासंपर्काच्या राष्ट्रीय व सामूहिक प्रक्रियांमधून एकमेकांच्या संरचनांचा परिणाम म्हणून तिसरीच कृत्रिम हेंगाडी भाषा रूढ होते. परक्या भाषेच्या अर्थरचनांची सवय होऊन परक्या भाषेत लिहिणेबोलणे वाढते व इंडियन रायटिंग इन इंग्लिश ह्यासारखे वाङ्मय निर्माण होते. भाषांतरमीमांसेत अशा विविध प्रकारच्या लिखित द्वैभाषिक परिणामांचा अभ्यास होऊ शकेल.

भाषाशास्त्रीय भाषांतरमीमांसेशी संलग्न असे दुसरे अंग शब्दार्थविचारदृष्ट्या केलेले भाषांतरांचे विश्लेषण होय. संस्कृत ग्रंथ शिकवण्याकरता वापरण्यात येणारी अन्वयार्थाची पद्धत ह्या अंगाचे उत्कृष्ट उदाहरण ठरते. सूक्ष्मलक्षी पाठचिकित्सा भाषांतराला अपरिहार्यपणे अचूकता आणून देते. ह्यातील अर्थविचारदृष्ट्या भाषांतर हे संदेशवहनाच्या व चिन्हविनिमयाच्या विशालतर क्षेत्रांचा भाग ठरते. भाषांतरप्रक्रियेत एका भाषेच्या चिन्हसमूहाचे आकलन होण्यासाठी त्या चिन्हांची अर्थामध्ये मोड केली जाते व ह्या अर्थाची दुसऱ्या भाषेच्या चिन्हसमूहामध्ये बांधणी करून मग त्याचा भाषेच्या बहिःस्तरावर आविष्कार केला जातो. ह्या प्रकारात मूळ अर्थाची रूपसापेक्षता आवश्यक असेल, तर तीही नव्या चिन्हरचनेत मुळासारखी ठेवली जाते. वरील जोडक्रिया लक्षात घेता दोन भिन्न चिन्हव्यवस्थांवर सारखीच हुकमत ठेवणारा संदेशवहनाचा व्यवहार ही संकल्पना काही मूलभूत विरोध निर्माण करते. भाषांतरमीमांसेच्या सांस्कृतिक अंगाचा विचार करताना हा विरोध अधिक स्पष्ट होतो, तो पुढे बघू. एका भाषेत चिन्हांकित झालेला अर्थ दुसऱ्या भाषेत कसा जातो ही चर्चा, एकाच वेळी तर्कशास्त्र, तत्त्वज्ञान, भाषाशास्त्र आणि मानसशास्त्र ह्या भिन्न भिन्न शास्त्रांमधील विशिष्ट शाखांनी मांडलेल्या सिद्धांतांवर अवलंबून राहून करावी लागते. कारण अर्थाचा अर्थ काय? अर्थाचे मूळ स्वरूप काय? भाषा–निरपेक्ष अर्थ असतो काय? निर्गुण निराकार असा चिन्हनिरपेक्ष अर्थ मानवी आकलनात येऊ शकतो काय? हे प्रश्न नेहमीच विवाद्य ठरतात. तथापि भाषेवर नीट पकड असणाऱ्या कोणाही वाचकाला हे ठामपणे सांगता येईल, की लिखित संहितेत भाषिक रचनांमधला अर्थ निखळ असतो, तो संहितेने ठरवलेल्या रूपाप्रमाणे म्हणजे रूपसापेक्ष असतो, त्याची मोड करता येते; परंतु थोडीफार अर्थहानी संभवनीय असते. रूपसापेक्षता किती अर्थवाही आहे ह्यावर ही हानी अवलंबून असते.

आता मूळ भाषेतल्या एका संहितेतल्या रूपसापेक्ष अर्थाचे दुसऱ्या भाषेतल्या संहितेत रूपसापेक्ष असेच स्थानांतरण मुळाबरहुकूम होणे अशक्य आहे हा एक ध्रुव; आणि एका भाषेच्या चिन्हांनी व्यापलेला अर्थ दुसरी कुठलीही भाषा वेड्यावाकड्या स्वरूपात का होईना परंतु व्यापूही शकतेच, कारण भाषांभाषांमधले फरक फार खोलवर नसतात, भाषिक युनिव्हर्सल्सचा सिद्धांत लावल्यास भाषांतर हे सहज शक्य आहे– हा दुसरा ध्रुव. ह्यामधून विविध वाद निर्माण होतात, तथापि ह्यांतला मध्यम मार्ग म्हणून युजीन नीडा ह्या आजच्या सर्वश्रेष्ठ भाषांतरमीमांसकाने दोन भाषांमधले साम्य भाषांच्या अर्थांच्या गाभाऱ्याजवळ "अधिक" असते व भाषेच्या अंतःस्तरातील वाक्यविन्यासानंतर बहिःस्तरापर्यंत ते कमी कमी होत जाते असा सिद्धांत मांडला.

ह्या संपूर्ण चर्चेत अर्थाची रूपनिरपेक्ष अभाषिक अशी संकल्पना करून मग त्याचे चिन्हीकरण होते असे मानणाऱ्या मीमांसकांनाही भाषांतरात मूळ अर्थाची काही तरी हानी ही होतेच असे मान्य करावे लागते. वस्तुतः अर्थाचा आपण काय अर्थ करतो ह्यावर ह्या प्रश्नांचे उत्तर अवलंबून आहे. भाषेचे प्रतीकात्मक म्हणजे स्वतः साधनभूत होऊन स्वतः-पलीकडचा अर्थ दाखवणे असे आहे. एखाद्या भाषिक संहितेत बांधलेला अर्थ अभिधा, लक्षणा व व्यंजना अशा सरळ व्यावहारिक व संहिताविशिष्ट स्वरूपां-मधूनच व्यक्त होतो. ह्यानुसार त्या त्या संहितेत कोणत्या प्रकारचा अर्थ निर्णायक ठरेल याची व्याव-हारिक व्यवस्था असते. भाषांतराची अशक्यता आणि आवश्यकता ह्या दोन ध्रुवांमधून मार्ग काढत वरील व्यावहारिक व्यवस्थेचा अर्थ पायाभूत मानून कोणत्याही भाषेत मूळ अर्थाची पुनर्रचना करता येते.

भाषांतराची अशक्यता मानणारे लोक बहुधा रूपनिष्ठ अशा कवितेसारख्या वाङ्मयप्रकाराचे उदा-हरण घेताना दिसतात. वस्तुतः हा अडवणूक करण्याचा एक प्रकार आहे. कारण कवितेची संहिता अत्यंत गुंतागुंतीची, भाषिक रचनांनी व व्यामिश्र चिन्हांनी अनेकपक्षी अर्थ व्यक्त करणारी असते. मराठी कवितेचे मराठीतसुद्धा पुन्हा दुसऱ्या प्रका-रच्या भाषिक रचनेने पुनर्कथन करता येत नाही. अशा परिस्थितीत दुसऱ्या भाषेवर ही निष्ठुर जबाबदारी लादणे म्हणजे अस्तित्वात नसलेली प्रमाणे भाषांतराकडून अपेक्षिणे ठरते. कारण कोणत्या नेमक्या अर्थाची समानके दुसऱ्या भाषेत शोधावी हे येथे स्पष्ट केलेले नसते. ह्याउलट, शास्त्रीय विषयावरील संहिता तार्किक चिन्हांचीच भाषा वापरत असल्याने तिचे भाषांतर मूळ अर्थाची हानी न होता समान चिन्हे वापरून करता येते. शिवाय शास्त्रीय भाषा रूपसापेक्ष नसते त्यामुळे भाषांतराच्या अरुंद नलिकेतूनही तिला सुलभपणे दुसऱ्या भाषेत नेता येते. ललित भाषेच्या भाषां-तराची नलिका कितीही रुंद केली, तरी अर्थहानी होणे टळत नाही.

संहितेला मिळणारा प्रतिसाद मानसिक असल्याने भाषांतरित कृती मूळच्यासारखी " वाटणे " ह्यातील वाटण्याला काहीही मोजमाप अस्तित्वात नाही. भाषांतरात अर्थाची हानी होतेच असे तत्त्व म्हणून मान्य करणे आणखी एका कारणाने अशास्त्रीयच ठरते. मूळ संहितेत "जितका" अर्थ आहे "तितकाच" अर्थ दुसऱ्या भाषेत मांडता यावा ह्या कसोटीतील " जितक्या-तितक्या "ला वस्तुनिष्ठ मोजमाप देता येत नाही. सारांश, भाषांतरकृती ही मूळ कृतीचा एक विपर्यय म्हणून मानणे अधिक संयुक्तिक वाटते.

विपर्ययाचे शैलीशास्त्रीय तत्त्व भाषांतराच्या चर्चेला अधिक अनुकूल चौकट प्राप्त करून देते. सर्व मानवजातींमध्ये वास्तवाचे आकलन आणि तज्जन्य अर्थाचे चिन्हीकरण जवळपास सारख्याच पद्धतीने केले जाते. त्या त्या भाषेची संरचना काही मर्यादे-पर्यंत ह्या प्रक्रियेवर हुकमत गाजवते असे मान्य केले, तरी तेवढ्या मर्यादेपर्यंत व्यापलेल्या त्या त्या भाषेच्या वैशिष्ट्यांपुरत्या अर्थाचे भाषांतर साहजिकच होणार नाही. जे शक्यच नाही त्यासाठी आटापिटा करण्यात स्वारस्य नाही. मात्र एवढ्यावरून भिन्न भाषांच्या उपव्यवस्थांमधील समान अर्थनिर्मितीसंबंधीचे सिद्धांत खोटे ठरत नाहीत. एका भाषेतील एका अर्थाच्या घटकाचे दुसऱ्या भाषेत निरनिराळ्या अवस्थांमधून समनिर्देशक शोधता येतात. उदा., मराठीतील नपुं-सकलिंगी शब्दाचा समनिर्देशक इंग्रजीत किंवा हिंदीत व्याकरणाच्या लिंगघटकातच सापडेल असे नाही. 'तो ध्वनि-शब्द-शब्दसमूह-वाक्यविन्यास, वाक्य-रचना किंवा वाक्याबाहेरील वाक्यसमूहाच्या सूक्ष्म किंवा स्थूल भाषिक शैलीशास्त्रीय तत्त्वे संपूर्ण संहितेच्या शैलीला अनुलक्षून असतात, एकेका सुट्या तुकड्याला शैलीविचारात महत्त्व नाही.' ह्यामुळे समानकांच्या संकल्पनेला अधिक यथार्थवादी अर्थ प्राप्त होतो.

आतापर्यंत पाहिलेल्या भाषा, चिन्हव्यवस्था, अर्थ-विचार व शैली ह्या संलग्न अंगांनी होणाऱ्या भाषां-तराच्या चिकित्सेत भाषांतरातील सर्व घटकद्रव्यांचा व प्रक्रियांचा विचार होतो इतके ते परिपूर्ण आहे असे वाटत नाही. भाषाशास्त्राचा अभ्यास सूक्ष्मलक्षी आणि स्थूललक्षी करूनही भाषांतराचे काही महत्त्वाचे गुणधर्म अन्य पद्धतींनी लक्षात येतात. ह्यांपैकी एक म्हणजे तौलनिक साहित्यविचारातील भाषांतरा-संबंधीचे विवेचन. युरोपात पारंपरिक अभ्यासक्रमात

अनुक्रमणिका

भाषांतर ही तौलनिक साहित्यविचाराची शाखा गणली जाई. आजही दोन साहित्यपरंपरा, दोन वाङ्मयीन संप्रदाय, दोन शैलीपरंपरा, दोन भाषिक व सांस्कृतिक परंपरा, विविध वाङ्मयप्रकार व छंद-प्रकार, वाङ्मयीन सौंदर्यशास्त्रीय मूल्यप्रणाली इत्यादींमधील स्पर्शरेषा म्हणून भाषांतराकडे पाहिले जाते. त्याचबरोबर दोन भाषांना छेदणाऱ्या समाईक वाङ्मयीन चळवळी, प्रभाव, थोर ग्रंथांचे समान परिणाम, आशयद्रव्ये, लोकवाङ्मय प्रवृत्ती वगैरे प्रवृत्तींचा व प्रेरणांचा विचार भाषांतराच्या अभ्यासाचे अविभाज्य अंग आहे. मराठीच्या आधुनिक युगाचा पाया प्रायः भाषांतरकारांनी घातला असे सर्वमान्य विधान केले जाते; परंतु ह्या भाषांतरकारांनी कादंबरी, ट्रॅजेडी, विनोद, समीक्षा, पत्रव्यवहार अशा साहित्यप्रवाहांपासून तर वाक्यरचना, वाक्यविन्यास, शब्दकला इ. भाषिक प्रयोग इंग्रजीवरून मराठीत कसे रुजवले ह्या प्रश्नाचे उत्तर एकभाषिक साहित्य-समीक्षेत समाधानकारकपणे सुटणे शक्य नाही. त्यासाठी तौलनिक दृष्टी अपरिहार्य ठरते.

भाषा व संस्कृती मोठ्या प्रमाणावर परस्परावलंबी असतात. भाषांतर हे संस्कृतिसंपर्काचे मोठे वाहक असून त्याद्वारे अत्यंत मूलभूत विचार, मूल्ये, अनुबंध, कथनतंत्रे इ. एका संस्कृतीने प्रथम शोधून काढलेल्या गोष्टी न कळत देशोदेशी पसरतात असे लक्षात येते. **पंचतंत्रातील** गोष्टी सहाव्या शतकात हिंदुस्थानातून इराणमार्गे बगदाद व कॉन्स्टंटिनोपल ह्या केंद्रांतून यूरोपभर पसरल्याचे माक्स मूलरने शोधून काढीपर्यंत कोणाला माहीत नव्हते. ह्यावरून भाषांतराचे सांस्कृतिक स्वरूप महत्त्वपूर्ण मानावे लागते.

भाषांतराची गरज काय? भाषांतरासारखी कठोर परिश्रमाची व दुर्धर जोखीम स्वीकारताना मातृभाषेच्या व परभाषेच्या स्पर्शरेषेवर आपण लढत आहोत असे आन्तोनी गालांद, रिचर्ड बर्टन आणि कृष्णशास्त्री चिपळूणकर ह्या **अरेबियन नाईट्स**च्या सर्व भाषांतरकारांना का वाटते? मानवी संस्थांची स्वतःच्या मर्यादांवर मात करण्याची आणि स्वतः-पलीकडे जाण्याची शक्ती आश्चर्यकारक आहे. भाषांतरांमध्ये काही सांस्कृतिक प्रवृत्तींचे स्थूल तसेच सूक्ष्म प्रमाणांवरून यथादर्शन आकलन होते. सामान्यतः भाषांतरे एका शिष्ट संस्कृतीचे व एका प्रमाण-भाषेचे प्रतिनिधित्व करतात असा गैरसमज आहे. वस्तुतः शास्त्रीय व तांत्रिक ग्रंथ सोडल्यास इतर सर्वच प्रकारच्या वाङ्मयकृती कोणत्यातरी पोटभाषेशी व पोटसंस्कृतीशी बांधलेल्या असतात. ही पोटसंस्कृतीची वैशिष्टये भाषिक दृष्टया अत्यंत समृद्ध आणि अनुकलनीय असतात. दुसऱ्या भाषेतल्या तशाच पोटसंस्कृतीत ती भाषांतरित होतात. हेमिंग्वेचे **दि ओल्ड मॅन अँड द सी** हे पुस्तक शिष्ट मराठीत व पुण्यात रा. पु. ल. देशपांडे व रा. रा. ज. देशमुख यांनी केले व शहरी लोकांनी वाचले तरी या ग्रंथातील मूळ अमेरिकन-कॅरिबियन, युद्धोत्तर, गावठी कोळी संस्कृतीला जपा म्हणणारी पोट-संस्कृती मूळ आहे तशीच राहते. ह्याबरोबर ह्यूगोच्या **ला मिझरेबल**चे साने गुरुजींनी **दुःखी** मध्ये केलेले बालकथेतले संक्षिप्त रूपांतर मूळचा रिपब्लिकनिझम मराठीतही सोडत नाही. सारांश, मूळच्या संस्कृतीची उच्च मूल्ये निखळ स्वरूपात जगभर प्रसृत करणारी आंतर्भाषीय व्यवस्था भाषांतरामध्ये असते. त्यामुळे विश्वसाहित्यात नीच-मूल्यीय संस्कृतीला आपोआपच वगळले जाते. उदाहरणार्थ, आधुनिक भारतीय साहित्य. याउलट, उच्चमूल्यीय संस्कृतीचे प्राचीन भारतीय साहित्य नेहमीच सर्वत्र भाषांतरित होत आलेले दिसते.

भाषांतरित कृतीचे मूल्यमापन कसे करावे ह्याबद्दल परस्परविरोधी रिवाज आहेत. मूळ संस्कृतीचे मूळ भाषेतल्या साहित्य-समीक्षेच्या निकषानुसार मूल्य-मापन होते, तसे भाषांतरित कृतीचे दुसऱ्या भाषेतल्या वाङ्मयपरंपरेनुसार होऊ शकत नाही. ह्यामुळेच भाषांतरे तौलनिक साहित्यविचाराकडे सोपवण्याचा रिवाज होता. अशा कृतींची प्रभावप्रक्रिया स्वतंत्रपणे अभ्यासता येते. थोर साहित्यकृतींचे भाषांतर कोणत्याही भाषेत किमान परिणाम तरी करतेच, असा अक्षरवाङ्मयाची कसोटी म्हणून भाषांतराचा वापर साहित्यमीमांसेत नेहमी केला जातो. ह्यात भाषेच्या चलघटकाला दुय्यम स्थान प्राप्त होते. मूळ भाषेतल्या संहितेला त्या भाषेतला वाचक जो प्रतिसाद देतो त्याचेसुद्धा मूल्यमापन शास्त्रीय पद्धतीने होत नाही अशी जिथे परिस्थिती आहे, तिथे भाषांतरित कृतीला "तसाच" प्रतिसाद दुसऱ्या भाषेतील वाचक देईल याबद्दल काहीही बोलणे अप्रस्तुत

अनुक्रमणिका



ठरते. भाषांतराची गुणवत्ता मोजण्याची पात्रता दोन्ही भाषांचा जाणता वाचक होऊन एखाद्याच्या अंगी येऊ शकेल; परंतु यातून वस्तुनिष्ठ मूल्य-मापनाचे निकष ठरवता येतील असे नाही. कारण भाषांतराचे मूल्यमापन ही परंपरासापेक्ष, संस्कृति-सापेक्ष आणि मुख्य म्हणजे व्यक्तिसापेक्ष प्रक्रिया असून भाषांतरात काय उणे, काय अधिक एवढेच तौलनिक मतप्रदर्शन करता येणे शक्य असते. मूळ संहिता व तिचे भाषांतर यांचे सर्वांगीण विश्लेषण करणारा आदर्श नमुनाही आजपर्यंत कोणी मांडलेला नाही. यांत्रिक भाषांतरांचे प्रयोगही निश्चित निर्णयापर्यंत आलेले नाहीत.

एकूण भाषांतराच्या अभ्यासक्षेत्राची आजची परिस्थिती पाहता अनेक शास्त्रांच्या सीमेवरील हे क्षेत्र असल्याने सर्वसमावेशक अशी विवेचनपद्धतीच भाषांतराला योग्य न्याय देऊ शकेल असे वाटते. ह्यातल्या परस्परव्यापक पद्धती आणि दृष्टिकोन जाणून घेणे आणि त्यानंतर त्यांच्यांत सुसूत्रता आणणे हे भाषांतराच्या क्षेत्रातल्या अभ्यासकांचे प्राथमिक कार्य आहे. मानव व त्याचा मानसिक प्रतिसाद हे महत्त्वाचे चलघटक असलेल्या प्रक्रियांच्या अभ्यासामध्ये वैज्ञानिक शास्त्रांशारखी संपूर्ण वस्तुनिष्ठ तत्त्वप्रणाली अपेक्षित नसते. तथापि भाषांतरास्वादातील वाचकाच्या किंवा समीक्षकाच्या आत्मनिष्ठ तत्त्वांची बूज राखून काही महत्त्वाचे सिद्धांत मांडणे शक्य आहे, असे आज म्हणता येते.

संदर्भ ग्रंथ :

1. Brislin, Richard W, (ed.) *Translation : Applications and Research*, New York ; Gardner Press, 1976 .
2. Catford, J. C. *A Linguistic Theory af Translation*; London : Oxford Univ. Press. 1965,
3. Etkind, Efim, " Comparative Stylistics : A Guide to the Art of Translation," *Diogenes*, 57 (1967) pp. 33–46.
4. Finch, C. A., *An Approach to Technical Translation*, Oxford : Pergamon Press, 1962.
5. Garvin, Paul L· (ed), *A Prague School Reader on Aesthetics*, Liberary Structure and Style, Weshington D. C. Georgetown Univ. Press.
6. House. Julian, *A Model for Translation Quality Assessment*. Tubingen : TBL–Verlag Gunter Narr, 1977.
7, Kinsella Valerie, *Language Teaching and Linguistics : Surveys*, Cambridge , Cambridge Univ. Press, 1978.
8. Naida, Eugene A., *Language Structure & Translation*, ed. A. S. Del. Stanford, Cal., : Stanord Univ. Press, 1975.
9. Rosengrant, Sandra, "The Theoretical Criticism of Jurij Tvnjanov", *Comparative Literature*, 32 : 4 (1980) pp. 355–389.
10. Sebeok, T. A. (ed.), *Style in Language*, Cambridge, Mass. : M. I. T Press, 1960.

अनुक्रमणिका


मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास


नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष

धर्म आणि राजकारण*

सुनील आडगांवकर

भारतात निधर्मवादाचा किंवा इहवादाचा पराभव होण्याची शक्यता अधिक आहे, आणि जर भारतात निधर्मवाद यशस्वी झाला तर तो भिन्न प्रकारात अस्तित्वात येईल, असा निष्कर्ष प्रा. स्मिथ ह्यांनी काढला आहे. निधर्मवादाच्या यशापयशासंबंधीचा, आशा-निराशा व्यक्त करणारा प्रस्तुत निष्कर्ष भारताच्या संदर्भात महत्त्वाचा ठरतो; कारण भारतातील बहुसंख्याक हिंदू आणि अल्पसंख्याक मुस्लिम हे, धर्म आणि ऐहिक जीवनाची क्षेत्रे यांना परस्परांपासून विभक्त करू इच्छित नाहीत. धार्मिक दृष्टिकोनातून जीवनाच्या विविध अंगांकडे पाहण्याची व धार्मिक श्रद्धांच्या संदर्भात विविध प्रश्नांचा विचार करण्याची हिंदू–मुस्लिम समाजांची प्रवृत्ती सर्वत्र दिसून येते. सामुहिक धर्मांतराच्या प्रश्नावर समाजाच्या विविध स्तरांतील व विविध कार्यक्षेत्रांतील लोकांचा दृष्टिकोन लक्षात घेता हाच निष्कर्ष काढावा लागतो की, भारतातील बहुसंख्य लोक धर्मनिरपेक्ष दृष्टिकोनातून कोणत्याच प्रश्नाकडे पाहू शकत नाहीत. समाजातील विविध गटांचे विविध प्रश्न सरतेशेवटी समाजातील धर्मनिरपेक्ष गटाचे, धर्मनिरपेक्ष समूहाचे, धर्मनिरपेक्ष वर्गाचे प्रश्न आहेत व त्यांवर धर्मनिरपेक्ष दृष्टिकोनातून उपाययोजना केल्या पाहिजेत. या ठिकाणी एखाद्या धार्मिक समूहाच्या हिताचा अथवा कल्याणाचा प्रश्न महत्त्वाचा नाही. या विचारसरणीला समाजातील सर्व स्तरांतील लोकांचा पाठिंबा मिळू शकत नाही, म्हणून निधर्मवादाच्या भवितव्याबाबत निराशा पदरी पडण्याचा संभव जास्त आहे.

शुद्ध धार्मिक मनोवृत्तीचा प्रभाव कमी :

भारतीय समाजातील बहुविध धर्मश्रद्धा बाळगणारे लोक धार्मिक मनोवृत्तीचे आणि परंपरावादी प्रवृत्तीचे आहेत, म्हणून त्यांच्या धार्मिक जाणिव प्रभावी आहेत, हा युक्तिवाद अर्धसत्य आहे. कारण शुद्ध धार्मिक मनोवृत्ती असलेल्या लोकांचे प्रमाण एकूण धार्मिक समूहातील लोकांच्या संख्येत अगदी कमी आहे. उलट, शुद्ध धर्माबद्दल अज्ञानी अशा बहुसंख्य लोकांची मनोवृत्ती धार्मिक असण्याऐवजी सांप्रदायिक असण्याची शक्यता जास्त आहे. विविध धार्मिक समूहांतील बहुसंख्य लोकांची सांप्रदायिक मनोवृत्तीच सांप्रदायिक जाणिवा निर्माण करण्यास कारणीभूत ठरली आहे. प्रत्येक सांप्रदायिक समूहातील लोक आपल्या हिताचा संबंध संप्रदायाच्या हिताशी जोडण्याचा प्रयत्न करतात. त्यातून ही संप्रदायाच्या हितावर आधारलेली सांप्रदायिक जाणीव निर्माण होण्यास मदत होते. उदाहरणार्थ, अधिकाधिक संख्येने हिंदूंनी इस्लाम धर्माचा स्वीकार केल्यास हिंदू समाजाचे अस्तित्व व हित धोक्यात येईल. हिंदू समाजाचा सदस्य या नात्याने प्रत्येक हिंदू सामूहिक धर्मांतराच्या घटनेकडे पाहावयास लागतो. धर्मांतरामागील आर्थिक प्रलोभन व राजकीय हेतू यांमागे सांप्रदायिक शक्ती आहे, या विचाराला उत्स्फूर्त रीतीने मान्यता मिळते. अशा प्रकारे सामूहिक धर्मांतराच्या प्रश्नावर हिंदू-मुस्लिम समाजांत धार्मिक प्रतिक्रिया उमटण्याऐवजी सांप्रदायिक प्रतिक्रियाच अधिक प्रमाणात उमटलेली दिसून येते.

कार्यक्षेत्राची विभागणी करणे अवघड :

राज्य आणि धर्मसंस्था यांच्यांत पूर्णपणे फारकत झाली पाहिजे, अशी पाश्चिमात्य धर्मनिरपेक्ष विचारसरणी असली, तरी भारताच्या संदर्भात विशेषतः हिंदू-मुस्लिम संप्रदायांत धर्म ही बाब व्यक्तिगत श्रद्धेशी व आध्यात्मिक जीवनप्रणालीशी केवळ संबंधित नाही. हिंदू व इस्लाम दोन्ही धर्म हे सर्वसमा-

---

* मराठवाडा राज्यशास्त्र व लोकप्रशासन परिषदेच्या अधिवेशनात वाचलेला निबंध संयोजकांच्या सौजन्याने प्रसिद्ध करीत आहोत. –संपादक




वेशक समाजव्यवस्थेचे नियंत्रण करणाऱ्या धार्मिक शक्ती आहेत. मानवांच्या सर्व कृतींचे मार्गदर्शन व नियंत्रण धर्माच्या तत्त्वानुसार प्रत्यक्षाप्रत्यक्ष होत असल्यामुळे धर्माचे व पर्यायाने धर्मसंस्थांचे कार्यक्षेत्र वाढले आहे व वाढत आहे. त्याचबरोबर लोकशाही व कल्याणकारी राज्याचे कार्यक्षेत्र अनुक्रमे नागरिकांना नागरी हक्क प्राप्त करून देण्यासाठी, त्यासाठी अनुकूल परिस्थिती निर्माण करण्यासाठी, समाजातील सर्व घटकांचे सामान्य कल्याण साधण्यासाठी वाढले आहे. अशा परिस्थितीत राज्य आणि धर्मसंस्था यांनी पारस्पारिक कार्यक्षेत्रांत हस्तक्षेप करण्याचे टाळणेच योग्य ठरते. अर्थात धर्माचे व राज्याचे कार्यक्षेत्र विभागणारी सीमारेषा हिंदू-मुस्लिम संप्रदायांच्या संदर्भात निश्चित करणे अवघड आहे. अर्थात राज्य आणि धर्म यांना काटेकोरपणे विभागणारी रेषा काढणे काही प्रमाणात अवघड आहे[1].

कोणत्याही बहुजिनसी समाजातील विविध घटकांना एकत्र आणून तसेच त्यांच्या पारस्पारिक संबंधांत तडजोड घडवून आणून एका बाजूने या घटकाचे पृथगात्मक अस्तित्व सुरक्षित ठेवणे व दुसऱ्या बाजूने समाजात आवश्यक प्रमाणात एकरूपता प्रस्थापित करणे अशक्य असते.[2] भारत हा याला अपवाद नाही; कारण येथील विविध भाषिक, वांशिक, धार्मिक व प्रादेशिक गटांना त्यांचे पृथगात्मक अस्तित्व सुरक्षित ठेवण्याची परवानगी देऊन त्यांना एकसंध भारतीय समाजाच्या निर्मितीत सहभागी करून घेण्यात यश आलेले नाही. भारतातील विविध समूहांना पृथक स्थान देणारे व इतर समूहांपासून त्यांना अलग पाडणारे धर्म, भाषा, वंश व संस्कृती हे चार घटक आहेत. या चार घटकांपैकी धर्म हा घटक विभक्तवादी शक्तीचे सामर्थ्य वाढविण्यास कारणीभूत ठरला. राजकारणाच्या क्षेत्रात धर्म हा घटक एकतेऐवजी विभागणारा आणि राष्ट्रीय ऐक्याच्या जागी सांप्रदायिक विभक्तवाद निर्माण करणारा ठरला, हे भारताच्या फाळणीच्या राजकारणातून सिद्ध झाले. त्यानंतरही हा घटक विभक्तवादी शक्तींनाच अनुकूल ठरला आहे.

सांप्रदायिक तत्त्वांना मान्यता :

एम्. एस्. ए. राव[3] यांनी स्पष्ट केले की, भारतीय राज्यघटनेत सांप्रदायिक तत्त्वांना स्थान देण्यात आले. मग ह्या तत्त्वाचे समर्थन कोणत्याही प्रकारे होत असले तरी ही गोष्ट खरी की, घटनेतील या तरतुदीचे सांप्रदायिक परिणाम संभवतात. अँग्लो–इंडियन लोकांना केंद्रीय संसदेमध्ये प्रतिनिधित्व देण्याचा हक्क घटनेने दिलेला आहे. या तरतुदीचे सांप्रदायिक स्वरूप नाकारता येत नाही. राज्यघटनेच्या धर्मनिरपेक्ष स्वरूपाशी काही तरतुदी विसंगत ठरतात. एका धार्मिक–वांशिक समूहाला विधिमंडळात प्रतिनिधित्व देण्याचा हक्क मान्य करणे व इतर धार्मिक समूहांना तो नाकारणे योग्य ठरत नाही. अशा परिस्थितीत इतर धार्मिक समूह विधिमंडळात प्रमाणशीर प्रतिनिधित्व द्या अशी सांप्रदायिक मागणी करण्यास प्रवृत्त होतात.

आर्थिक दृष्ट्या आणि सामाजिक दृष्ट्या दुर्बल अशाच लोकसमूहांना आपल्या हिताचे रक्षण करण्यासाठी खास सवलती दिल्या असतील, तर प्रत्येक धार्मिक समूहातील आणि घटकराज्यातील असे समूह, आर्थिक व सामाजिक दुर्बलता हा निकष लावून, निश्चित केले पाहिजेत. आणि त्यांना खास सवलती उपलब्ध करून दिल्या पाहिजेत. अलीकडे याबाबत निश्चित निकष नसल्यामुळे जातीय राजकारणाला प्रोत्साहन मिळत आहे. ख्रिश्चन अल्पसंख्याक समूहातील नेतेदेखील धर्मांतरित ख्रिश्चन दलितांना सवलती कायम ठेवा, अशी मागणी करतात. आर्थिक व सामाजिक दुर्बलता हाच जर सवलती देण्याचा निकष असेल, तर ख्रिश्चन अल्पसंख्याक समूहातील आणि मुस्लिम अल्पसंख्याक समूहातील दलितांना सर्व प्रकारच्या सवलती मिळाल्या पाहिजेत.

1. V. M. Bachal, *Freedom of Religion and the Indian Judiciary : A Critical study of Judicial Decision 26-1-1950 to 26-1-1975*, Shubhada Saraswat, Sharad Gogate, Arvind Ogale, Poona; 1975- p. 285.

2. Gopal Krishna, "Caste, Tribe & Religion in politics." *Seminar* (*106*) June 1968.

3. M. S. A. Rao, "Communalism," *Seminar* (*24*), August 1961.

अनुक्रमणिका

आणि ज्या मागासलेल्या जाती-जमाती आर्थिक दृष्टया प्रगत झालेल्या आहेत त्यांच्याऐवजी अधिक मागासलेल्या जाती-जमातींना ह्या सवलती मिळाल्या पाहिजेत. धर्मांतरामुळे ह्या सवलती नाकारता कामा नयेत. कारण धर्मांतर ही बाब काही हक्क व सवलती रद्द करण्यास साहाय्यक ठरत असेल, तर श्रद्धा-स्वातंत्र्यानुसार आपला धर्म बदलण्याचा हक्कही वापरणे आर्थिक व सामाजिक दृष्टया दुर्बल लोकांना शक्य होणार नाही. श्रद्धास्वातंत्र्याच्या वापरात अडथळा न येता दलित वर्गांना सर्व सवलती मिळतील अशी हमी देण्यात यावी.

धार्मिक नव्हे, सांप्रदायिक जाणीव :

भारतातील विविध समूह हे जातीच्या किंवा संप्रदायाच्या बंदिस्त कप्प्यात अडकलेले आहेत. जाती आणि संप्रदाय यांनी निर्माण केलेल्या सीमा ओलांडून समान हिताच्या रक्षणासाठी वर्गसंघटनांत सहभागी होण्याची प्रवृत्ती सर्वत्र दिसून येत नाही. म्हणून येथे वर्गीय जाणीव कमी प्रमाणात दिसते, तर जातीय जाणिवा व सांप्रदायिक जाणिवा मोठ्या प्रमाणात अस्तित्वात असल्याचे दिसून येते. सार्व-जनिक जीवनात जातीयवादी आणि संप्रदायवादी दृष्टिकोन प्रभावी ठरतात. हिंदू समाजाच्या संदर्भात तर असे आढळून येते की, हिंदू समाजाचा सदस्य प्रथम जातीच्या हिताचा व नंतर हिंदू समाजाच्या सांप्रदायिक हिताचा विचार करतो. ज्या वेळी एखादा हिंदू स्वतःच्या जातीच्या हिताऐवजी सर्व जातींच्या मिळून बनलेल्या हिंदू समाजाच्या हिताचा विचार करावयास लागतो, त्या वेळी तुलनात्मक दृष्टया तो अधिक उदारमतवादी भासतो; परंतु त्यांचे विचार व दृष्टिकोन हे संप्रदायवादाच्या सीमेपलीकडे गेलेले नसतात. हीच गोष्ट इतर धार्मिक समूहांच्या बाब-तीतही खरी आहे. ह्याला अपवाद म्हणून असे सांगता येईल की, अलीकडे काही अल्पसंख्याक समूह एकत्र येऊन एका सामूहिक व्यासपीठावरून आपल्या हिताचा विचार करू लागले आहेत.

मुस्लिम अल्पसंख्याकांच्या आणि ख्रिश्चन अल्प-संख्याकांच्या काही संघटना अनुसूचित जाती-जमा-तींच्या हिताचा सहानुभूतीने विचार करू लागल्या आहेत. दलितांच्या शोषणाला पायबंद घालण्यासाठी सामूहिक संघटनासामर्थ्य उभारण्याचे प्रयत्न चालू आहेत. परंतु यातून हिंदू समाजातील अनुसूचित जाती-जमाती आणि मुस्लिम व ख्रिश्चन समाजांतील आर्थिक दृष्टया मागासलेले दलित यांची वर्गीय जाणिवेवर आधारलेली धर्मनिरपेक्ष चळवळ उभा-रली जाईल, असे खात्रीने सांगता येत नाही. कारण जेथे सांप्रदायिक निहित हितसंबंध गुंतलेले असतात, तेथे धर्मनिरपेक्ष चळवळी उभारण्यास यश मिळण्या-सारखी परिस्थिती नसते. काही अल्पसंख्याक समूह आपल्या सामूहिक हिताच्या रक्षणासाठी एकत्र आले, तर त्यातून हितसंबंधांवर आधारलेली धर्मनिरपेक्ष चळवळ उभी राहील, असा निष्कर्ष काढणे कठीण आहे. याउलट, विविध संप्रदायांतील हितसंबंधांचे रक्षण करण्यासाठी सामूहिक दबाव आणण्याची अधिक क्षमता वाढविणे, हाच उद्देश अशा प्रकारच्या डावपेचांतून साध्य होऊ शकेल. त्यातून सांप्रदायिक तणाव कमी होण्याऐवजी ते वाढण्याची शक्यता अधिक आहे. विविध धार्मिक समूहांतील परस्पर-सामंजस्याचे शांततापूर्ण व सहकार्याचे संबंध वृद्धिगत होण्याऐवजी परस्परांच्या संबंधात संशय, गैरसमज व मतभेद निर्माण होण्यास अशा प्रकारचे सांप्रदायिक डावपेच कारणीभूत ठरतील.

धर्मनिरपेक्ष व्यासपीठाची गरज :

पंडित नेहरूंनी असे स्पष्ट केले होते की, भारता-तील संप्रदायवादास येथील राजकीय आणि आर्थिक प्रश्न जबाबदार ठरले आहेत. संप्रदायवादाच्या समस्येने गंभीर स्वरूप धारण केले, त्याला आर्थिक मागासलेपणा आणि राजकीय अपरिपक्वता हे दोन घटक कारणीभूत ठरले आहेत. कारण स्वातंत्र्यपूर्व काळातच अल्पसंख्याक धार्मिक समूहांनी ज्या मागण्या केल्या आणि अद्यापही ते ज्या मागण्या करीत आहेत, त्या सर्व मागण्या आर्थिक व राजकीय सदरांत मोडणाऱ्या मागण्या आहेत. उदाहरणार्थ, धार्मिक व अन्य प्रकारच्या अल्पसंख्याक समू-हाला प्रातिनिधिक गृहात संख्येनुसार प्रमाणशीर प्रतिनिधित्व देण्यात यावे, शासकीय सेवेत त्यांना प्रमाणशीर जागा मिळाव्यात, व्यावसायिक व शैक्षणिक क्षेत्रांत खास सवलती व संधी उपलब्ध करून द्याव्यात, रोजगारीचे प्रश्न सोडविण्यात यावेत, अशा स्वरूपाच्या काही राजकीय व आर्थिक मागण्या अल्पसंख्याक धार्मिक समूहांनी पुढे मांडल्या

म्हणून पं. नेहरूंसारखे विचारवंत संप्रदायवादाला प्रमुख धार्मिक प्रश्न म्हणून झिडकारण्यास तयार नव्हते. धार्मिक बाबतीत राज्याने हस्तक्षेप करू नये, ही धार्मिक अल्पसंख्याक गटाची एकमेव धार्मिक मागणी आहे. धर्मनिरपेक्ष राज्याच्या शासनाकडून धार्मिक बाबतीत हस्तक्षेप होणार नाही, अशी घटनात्मक हमी देण्यात आलेली आहे. या मागणीची पूर्तताही इहवादी राज्यात सहजपणे होते. तेव्हा असे म्हणता येईल की, सांप्रदायिक समूहाच्या मागण्या आजतरी आर्थिक व राजकीय मागण्या आहेत व या मागण्यांची पूर्तता करण्यासाठी धर्मनिरपेक्ष उपाययोजना अमलात आणणे आवश्यक आहे. धार्मिक अल्पसंख्याक समूहांनी राज्याच्या धर्मनिरपेक्ष धोरणांना व कार्यक्रमांना योग्य तो प्रतिसाद दिला पाहिजे आणि आपल्या आर्थिक व राजकीय मागण्यांना धार्मिकतेचा मुलामा अथवा रंग चढविता कामा नये. कारण त्यामुळे प्रश्नांची गुंतागुंत वाढते. प्रश्न अधिक जटील बनतात.

भारतातील अल्पसंख्याक समूहाच्या प्रश्नांची चर्चा करण्यासाठी सांप्रदायिक व्यासपीठाचा वापर होता कामा नये. त्याचप्रमाणे अल्पसंख्याक आयोगामार्फत अल्पसंख्याकांचे प्रश्न सोडवावयाचे असल्यास या आयोगाला सांप्रदायिक शक्तिप्रवाहापासून दूर ठेवले पाहिजे. केवळ धर्मनिरपेक्ष व्यासपीठ आणि निधर्मी स्वरूपाचे अल्पसंख्याक आयोगच अल्पसंख्याकांचे प्रश्न सोडवू शकेल. एरव्ही संप्रदायवादी संघटनांनी एकत्र येऊन आपले प्रश्न सोडविण्यासाठी तात्पुरता व तडजोडीचा मार्ग पतकरला, तरी त्यातून फारसे काही निष्पन्न होऊ शकणार नाही. संप्रदायवादी मागण्यांवर तात्पुरते आणि तडजोडीचे उपाय प्रश्नांची गुंतागुंत वाढविण्यास कारणीभूत ठरतात व त्याचे भयानक परिणाम संभवतात, हे स्वातंत्र्यलढ्याच्या काळातील अनुभवाने सिद्ध केले आहे. इतिहासाची जाण असणाऱ्यांनी तरी इतिहासाने दिलेले धडे विसरता कामा नये.

भारतातील विविध धार्मिक गटांच्या हितांचे संस्करण व संकलन करताना, राष्ट्रहिताला व राष्ट्रैक्याला तडा जाणार नाही, याची काळजी घेतली पाहिजे. राष्ट्रैक्याची व राष्ट्रहिताची व्यापक व स्पष्ट व्याख्या करून राष्ट्रहिताशी सुसंगत अशाच धार्मिक गटाच्या मागण्या मान्य केल्या पाहिजेत. राष्ट्रनिर्मितीच्या प्रक्रियेतील व राष्ट्रनिर्मितीच्या संरचनेतील अविभाज्य घटक म्हणून अल्पसंख्याक समूहांचा, विशेषतः धार्मिक समूहांचा विचार केला पाहिजे. त्यासाठी अल्पसंख्याक आयोग आणि आणि राष्ट्रीय एकात्मता मंडळ यांच्या कार्यात सुसंवाद साधला जावा. अल्पसंख्याक आयोगाचे व्यासपीठ अल्पसंख्याकांनी सांप्रदायिक मागण्यांसाठी वापरता कामा नये. या व्यासपीठावर अल्पसंख्याकांचे प्रश्न व तक्रारी यांची चर्चा झाली पाहिजे. काही अल्पसंख्याक समूहांनी एकत्र येऊन सामूहिक दबावाचा मार्ग अवलंबून आपल्या मागण्या पुढे मांडल्यास अल्पसंख्याक आयोगाच्या सत्तेचा व त्या आयोगाच्या व्यासपीठाचा दुरुपयोग होण्याची शक्यता निर्माण होईल. अल्पसंख्याकांना केवळ संधी व सवलती उपलब्ध करून देणारे साधन म्हणून या आयोगाचा वापर झाल्यास या सवलतींतून अल्पसंख्याकांतील, विशेषतः धार्मिक अल्पसंख्याक समूहांतील लोकांत पृथ्गात्मतेची व विभक्ततेची प्रवृत्ती वाढण्याचा धोका निर्माण होईल. भारतीय राजकीय व्यवस्थेतील "स्वतंत्र बेटे" म्हणून धार्मिक अल्पसंख्याक समूह आपली भूमिका बजावण्यास प्रवृत्त होतील.

निष्कर्ष :

१) अल्पसंख्याकांचे प्रश्न सोडविण्यासाठी धर्मनिरपेक्ष व्यासपीठ व निधर्मी स्वरूपाचा अल्पसंख्याक आयोग स्थापन करणे आवश्यक आहे. २) या आयोगात अल्पसंख्याकांना प्रमाणशीर प्रतिनिधित्व असावे, परंतु या आयोगाचे पदाधिकारी हे सर्वोच्च व उच्च न्यायालयांचे न्यायाधीश असावेत; किंवा त्या उच्च न्यायालयीन पदास पात्र ठरणाऱ्या व्यक्ती असाव्यात. ३) अल्पसंख्याकांचे, विशेषतः धार्मिक समूहांचे प्रश्न आर्थिक, सामाजिक व शैक्षणिक स्वरूपाचे असल्यामुळे संबंधित क्षेत्रांतील तज्ज्ञ लोकांचे सल्लागारमंडळ अल्पसंख्याक आयोगात असणे अधिक संयुक्तिक ठरते. ४) सत्ताधारी पक्षाचे नियंत्रण अल्पसंख्याक आयोगावर नसावे; उलट, हा आयोग अधिक स्वायत्त व कार्याबाबत अधिक स्वतंत्र असावा. ५) राष्ट्रीय एकात्मता मंडळाचा भाग म्हणून अल्पसंख्याक आयोगाने कार्य करणे व भूमिका

अनुक्रमणिका

बजावणे अधिक हितकारक ठरेल. ६) अल्पसंख्याक आयोगाचा सल्ला शिफारसवजा असता कामा नये. उलट, अल्पसंख्याक आयोगाचे निर्णय शासनावर बंधनकारक असावेत. ७) अल्पसंख्याकांच्या हक्कांचे रक्षण करण्यासाठी प्रशासकीय व वैधानिक उपाय-योजना योग्य प्रकारे कार्यवाहीत येत आहेत की नाहीत, यावर देखरेख करण्याचे अधिकार आयोगाला देण्यात यावे. यावर वेळोवेळी केवळ अहवाल सादर करणे, एवढेच या आयोगाचे काम असता कामा नये.

संप्रदायवादावर उपाय :

१) भारतीय राज्यघटनेत समाविष्ट केलेल्या धार्मिक स्वातंत्र्यात श्रद्धास्वातंत्र्य हे मूलभूत स्वातंत्र्य मानण्यात यावे; परंतु धर्मश्रद्धेचा प्रचार व प्रसार करण्याच्या स्वातंत्र्याचा दुरुपयोग होऊ नये, म्हणून त्यावर नवे न्यायोचित निर्बंध टाकावेत (या संदर्भात बदलती परिस्थिती लक्षात घेणे आवश्यक आहे.).

२) धर्माच्या नावाखाली होणारा परकीय हस्त-क्षेप थांबवावा. परकीय शक्तीचा कोणत्याही प्रकारचा हस्तक्षेप धर्माच्यां नावाखाली होणार नाही, याची दक्षता घेण्यात यावी.

३) राष्ट्रीय प्रश्नांच्या बाबतीत तसेच राष्ट्र-हिताशी संबंधित अशा प्रश्नांच्या बाबतीत सर्व धार्मिक समूहांनी एकमताने शासनाच्या धोरणाला व निर्णयाला पाठिंबा द्यावा. राष्ट्रीय कार्यक्रम राबवताना धर्माचा अडसर निर्माण करू नये.

४) अल्पसंख्याकांनी आपल्या व्यक्तिगत काय-द्याचे संरक्षण करताना संसदेच्या विधिमय सार्वभौम-त्वावर जाहीर आक्षेप घेऊ नयेत.

५) विविध धार्मिक समूहांनी शुद्ध धर्मश्रद्धेचे क्षेत्र मर्यादित करून इतर आर्थिक, सामाजिक, राजकीय जीवनात ऐहिकीकरणाची प्रकिया सुरू करावी. विज्ञानवाद व बुद्धिवाद यांचा पुरस्कार करून अंधश्रद्धा, शब्दप्रमाणवाद आणि धार्मिक गुरूंचे वर्चस्व यांविरुद्ध वैचारिक चळवळ उभी करावी.

६) संप्रदायवाद हा राज्याविरुद्धचा गुन्हा घोषित करून, कोणत्याही प्रकारात संप्रदायवादाचा पुरस्कार करणाऱ्या, संप्रदायवादाला प्रोत्साहन देणाऱ्या व्यक्तींविरुद्ध व संघटनांविरुद्ध कायदेशीर कारवाई करण्याची तरतूद करण्यात यावी. त्यासाठी संप्रदाय-विरोधी असा तपशीलवार कायदा तयार करण्यात यावा.

७) संप्रदायवादाचा पुरस्कार करणाऱ्या आणि निवडणुकीत अथवा राजकीय कार्यात प्रत्यक्षा-प्रत्यक्ष सांप्रदायिक संघटनेचे व नेत्याचे सहकार्य करणाऱ्या राजकीय पक्षांना, न्यायालयीन चौकशी-नंतर, निर्वाचन मंडळाने मान्यता द्यावयाचे नाका-रावे.

८) न्यायालयीन चौकशीनंतर संप्रदायवादी संघटनांवर बंदी घालण्यात यावी.

९) सांप्रदायिक दंगली व तणावपूर्ण परिस्थिती हाताळण्यासाठी पोलीसयंत्रणेत स्वतंत्र सशस्त्र पोलीसविभाग व अद्ययावत गुप्तचरविभागाची शाखा स्थापन करण्यात यावी.

१०) सांप्रदायिक मागण्यांना कोणत्याही राज-कीय पक्षांनी सहानुभूती दाखवू नये, तसेच कोण-त्याही प्रसंगी आणि परिस्थितीत सांप्रदायिक मागण्या शासनाने मान्य करू नयेत.

अनुक्रमणिका

'निळी क्षितिजे': प्रा. रा. ग. जाधव: अमेय प्रकाशन; ३ विजयानंद बिल्डिंग, वर्धा रोड, धंतोली, नागपूर-४४००१२; १ली आवृ. १९८२; पृष्ठे ९४; किंमत २५ रु.

'निळी पहाट' (१९७८) ह्या दलित साहित्याची मांडणी-चिकित्सा करणाऱ्या दर्जेदार समीक्षापर ग्रंथानंतर 'निळी क्षितिजे' (१९८२) हा प्रा. रा. ग. जाधवांचा दलित साहित्यविषयक दुसरा ग्रंथ प्रसिद्ध झाला आहे. दलित साहित्याच्या चळवळीचा अगदी आरंभापासून आजपर्यंत पाठपुरावा व पुरस्कार करणाऱ्या विचारवंतांत प्रा. जाधवांचे स्थान अनन्यसाधारण महत्त्वाचे आहे, हे त्यांच्या आजवरच्या ग्रंथलेखनातील दोन प्रमुख ग्रंथ दलित साहित्यावर आहेत, यावरून कोणाच्याही सहज लक्षात येईल. 'निळी पहाट' ह्या ग्रंथाप्रमाणेच हा नवा ग्रंथही दलित साहित्यसमीक्षेतील महत्त्वपूर्ण भर आहे.

'निळी क्षितिजे' मध्ये त्यांचे एकूण सतरा लेख समाविष्ट आहेत. अर्थातच वेळोवेळी विविध नियतकालिके, परिसंवाद वा प्रस्तावना म्हणून त्यांनी लिहिलेले हे लेख आणि त्यांचेच हे ग्रंथरूप संकलन.

मराठी साहित्यात कलारूप व सामाजिक बांधीलकी यांतील स्वाभाविक नाते मानणारे एक साक्षेपी समीक्षक म्हणून प्रा. जाधवांनी आपले स्थान निश्चित केले आहे. आजवर त्यांचे नऊ स्वतंत्र व एक संपादित असे दहा ग्रंथ प्रसिद्ध झाले असून त्यांच्या ह्या सर्वच ग्रंथांचे स्वरूप प्रामुख्याने वैचारिक, चिकित्सक व सैद्धांतिक-मीमांसक अशा प्रकारचे आहे.

'निळी क्षितिजे 'मधील सतरा लेखांतील 'निळाईतील झेप', 'निळी क्षितिजे' आणि 'निळ्या सौंदर्याची चाहूल' ह्या तीन लेखांत अनुक्रमे १) दलित साहित्याची वाटचाल, त्यातील मानदंड, त्याचे सामर्थ्य व मर्यादा याचे विवेचन, २) दलित साहित्यसमीक्षेचा आढावा व दिशा आणि ३) दलित सौंदर्यशास्त्र हे विषय हाताळले आहेत. 'बलुतं', 'उपरा', 'सा रम्या नगरी', 'पोखरण', 'दलित ग्रामीण कथा' आणि 'चार काव्यसंग्रह' हे लेख ग्रंथपरीक्षणपर आहेत. 'निळ्या क्षितिजांचा द्रष्टा' ह्या लेखात डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांच्या कर्तृत्वाचे, माहात्म्यतेचे तसेच त्यांची दलित साहित्यास लाभलेली प्रेरणा यांचे छोटेखानी पण महत्त्वपूर्ण विवरण आहे. 'डॉ. वानखडे यांचे अध्यक्षीय भाषण : एक अन्वय' ह्या लेखात नागपूर येथे १९७६ मध्ये भरलेल्या दलित साहित्य संमेलनाच्या अध्यक्षपदावरून डॉ. वानखडे यांनी केलेल्या अध्यक्षीय भाषणाचा व त्यातील विचारांचा परामर्श आहे. 'निळी जखम' हा डॉ. वानखडे यांच्यावर लिहिलेला उत्कृष्ट मृत्युलेख आहे. 'ओ कॅप्टन ! माय कॅप्टन' हा लेख डॉ. वानखडे यांच्या 'दलितांचे विद्रोही वाङ्मय' (१९८१) ह्या लेखसंग्रहाची प्रस्तावना आहे. 'दलित ग्रामीण कथा' ह्या लेखात योगेंद्र मेश्रामांच्या 'रक्ताळलेली लक्तरे' ह्या कथासंग्रहाचे परीक्षण आहे. 'दलित नाट्यप्रतिभा', 'दलित काव्याची परिमाणे', 'दलित पुस्तपत्रांची मोहीम' हे तीन लेख दलित नाटक, दलित काव्य व दलित पुस्तपत्रे ह्या प्रकारांचे विवरण करणारे आहेत. शेवटचा 'वनराज केसरी आणि पक्षीराज गरूड' हा लेख 'केसरी'ने आपल्या शंभर वर्षांच्या कारकीर्दीत अस्पृश्यतानिवारण व दलित चळवळ ह्या दृष्टीने केलेल्या बहुमोल कार्याचा आढावा घेणारा आहे. 'केसरी'च्या शताब्दिनिमित्त तो लिहिलेला आहे. विविध विषयांवरील ह्या सतरा लेखांच्या अनुक्रमांबाबत वाचकाची सोय म्हणून वेगळाही क्रम स्वीकारता आला असता, असे म्हणावेसे वाटते. हे लेख वेळोवेळी विविध नियतकालिके, परिसंवाद, शताब्दी ग्रंथ, प्रस्तावना, परीक्षणे इ. निमित्ताने लिहिले असल्याने त्यांचा आवाका व स्वरूप

अनुक्रमणिका

यांतही खूपच फरक पडलेला दिसतो. उदा., 'दलित काव्याची परिमाणे' (पृ. ७२) हा अतिशय महत्त्वाच्या विषयावरील लेख केवळ दीड पृष्ठातच आटोपला आहे, तर शेवटचा 'वनराज केसरी आणि पक्षीराज गरूड' (पृ. ८१) हा लेख तेरा पृष्ठांपर्यंत विस्तारला आहे. 'पँफ्लेट'साठी एकदा 'पुस्तिका' (पृ. ९), तर दुसऱ्या ठिकाणी (पृ. ७७) 'पुस्तपत्र' असे वेगळे पर्याय अनवधानाने वापरल्याचे दिसते. तसेच अनुक्रमणिकेतील लेखांची शीर्षके आणि ग्रंथातील लेखांची शीर्षके (उदा. पृ. ४४, ५०) यांत साम्य नाही. नागपूरच्या अमेय प्रकाशनाने 'निळी क्षितिजे' हा ग्रंथ आपल्या लौकिकास साजेशा सुबक स्वरूपात वाचकांपुढे ठेवला असून मुखपृष्ठ सुभाष अवचट यांचे आहे. ग्रंथाचे बाह्य तसेच आंतर स्वरूप चोखंदळ रसिकांचे चटकन् लक्ष वेधून घेते.

'निळाईतील क्षेप' ह्या पहिल्या लेखात प्रा. जाधवांनी 'स्वत्वाचा शोध' ह्या सूत्रानुसार दलित आत्मचरित्रपर साहित्याचे विश्लेषण-विवरण करून त्याची प्रेरणा डॉ. बाबासाहेबांच्या 'हू वेअर द शूद्राज' ह्या प्रबंधात असल्याचे तसेच आपल्या पूर्वदिव्याच्या आधारे वर्तमान सहन करण्याचे व भावी काळाचे स्वप्न पाहण्याचे बळ दलितांना त्यामुळे लाभते, असा निष्कर्ष काढला आहे. पूर्वदिव्य शोधून काढण्याची अनिवार प्रेरणा दलित सृजनशील मनांना अहोरात्र अस्वस्थ करत असल्याचे दिसते असे प्रा. जाधव म्हणतात. या संदर्भात 'अॅलेक्स हॅले' ह्या निग्रो लेखकाच्या गाजलेल्या 'रूट्स' ह्या कादंबरीची मला प्रकर्षाने आठवण होते. 'पोखरण', 'बलुतं', 'शूद्र', 'आठवणींचे पक्षी' 'मुक्काम पोष्ट देवाचे गोठणे' इ. आत्मचरित्रपर दलित कृतींच्या प्रवृत्ती-प्रेरणांचा वेध प्रा. जाधवांनी या लेखात अचूकपणे घेतला आहे. अतिदूरस्थ भूतकाळाची कल्पनाचित्रे रेखाटताना त्यात पर्यायक्षमता सूचित होत असते, असे प्रा. जाधवांनी म्हटले आहे; पण ही पर्यायक्षमताच कधी कधी साहित्यकृतीला (दर्जेदार) कलात्मक उंची प्राप्त करून देत असते. 'पोखरण' बाबतचा त्यांचा अभिप्राय– निर्विवाद उंची गाठू शकत नाही– म्हणूनच विवाद्य ठरू शकेल.

'निळी क्षितिजे'त दलित साहित्य समीक्षेचा एक अर्थ दलित कथा, कविता, कादंबरीप्रकारांत जी निर्मिती झाली तिची मीमांसा करणे आणि दुसरा अर्थ ह्या प्रकारच्या मीमांसेतून जो वाङ्मयीन तत्त्वविचार निष्पन्न होतो त्याचे सुसूत्रीकरण करून एकूण वाङ्मयाबद्दल दलित दृष्टिकोन विषद करणे अशा दोन प्रकारे प्रा. जाधव करतात. याचाच अर्थ उपयोजित समीक्षा व सैद्धांतिक समीक्षा असा सांगता येईल. 'आधी साहित्य व नंतर समीक्षा' हा जो सर्वसामान्य क्रम सर्व साहित्यसंप्रदायांतून आढळून येतो, तो दलित साहित्यसंप्रदायात आढळत नाही; साठीच्या दशकाच्या उत्तरार्धात आधी दलित साहित्यविचार पुढे आला असे सांगून प्रा. जाधव त्याचा अनुबंध सांस्कृतिक क्षेत्रातील 'आधी विचार मग कृती', याच्याशी चपखलपणे जोडून दाखवतात. विधायक समीक्षा आणि विध्वंसक समीक्षा तसेच दलित समीक्षा ही कलाप्रवण नसून विचारप्रवण आहे; पुस्तपत्रांची मोहीम दलित साहित्यविचाराला पूरक ठरते इ. त्यांच्या नोंदी व त्यांबाबतचे विवरण मार्मिक तसेच मूलगामी स्वरूपाचे आहे.

'निळ्या सौंदर्याची चाहूल'मध्ये त्यांनी दलित सौंदर्यविचाराचा मागोवा घेऊन दलित साहित्याचे वेगळे सौंदर्यशास्त्र संभवते काय? ह्या प्रश्नाचा विविध संकल्पनांच्या अंगांनी चिकित्सकपणे वेध घेतला आहे. दलित सौंदर्यशास्त्र उभे कसे राहू शकेल? ह्याबाबत त्यांनी साधकबाधक ऊहापोह केला आहे. आत्मनिष्ठेबाबत त्यांनी उपस्थित केलेले प्रश्न मननीय आहेत.

'दलित ग्रामीण कथा', 'दलित नाट्यप्रतिभा', 'दलित काव्याची परिमाणे' व 'दलित पुस्तपत्रांची मोहीम' ह्यांत त्यांनी त्या त्या वाङ्मयप्रकाराची चिकित्सा व विवरण केले आहे. 'निळ्या क्षितिजांचा द्रष्टा'मध्ये त्यांनी डॉ. बाबासाहेबांच्या वैचारिक जडण-घडणीचा, मळवाट सोडून वेगळ्या दृष्टीने मागोवा घेतला आहे आणि दलित साहित्याच्या मूलप्रेरणेचा दुवा डॉ. आंबेडकरांशी चपखलपणे जोडून दाखवला आहे. डॉ. म. ना. वानखडे यांच्या लेखसंग्रहाची प्रस्तावना, त्यांच्या अध्यक्षीय भाषणाचा अन्वय आणि त्यांच्यावरील मृत्युलेख असे तीन लेख डॉ. वानखडे यांच्याशी संबंधीत आहेत. डॉ. वानखडे

अनुक्रमणिका

यांच्याशी मिलिंद महाविद्यालयात (औरंगाबाद) असताना प्रा. जाधवांचा घनिष्ठ व दीर्घकाळ संबंध आला. त्यांना जवळून पाहण्या–समजून घेण्याची संधी त्यांना लाभली. 'निळी जखम' हा डॉ. वानखड्यांवरील उत्कृष्ट असा मृत्युलेख म्हणावा लागेल. केवळ प्रसंग, घटना व आठवणी ह्यांत प्रा. जाधव रमत नाहीत, तर डॉ. वानखडे यांच्या विचारांशी जवळीक साधून त्या विचारांचे सामाजिक-सांस्कृतिक अंगाने विश्लेषण-विवरण ते करतात आणि त्यांतील महनीयता ते दाखवून देतात. डॉ. वानखडे यांच्या नेतृत्वाचा, संपन्न, सुसंस्कृत व्यक्तिमत्त्वाचा सखोल वेध त्यांनी त्यात समर्थपणे घेतला आहे.

'बलुतं'च्या परीक्षणात त्यांनी दलित आत्मचरित्रपर साहित्याच्या मूलभूत प्रश्नांची चिकित्सा केली असून त्या अनुरोधाने 'बलुतं'चे परीक्षण–मूल्यमापन केले आहे. 'बलुतं'चे वैशिष्टय सांगताना ते म्हणतात, "'बलुतं'ने वाङ्मयीन क्षेत्री दोषरूप पावणाऱ्या खाजगीपणाच्या जपणुकीचा भ्रम दूर केलेला आहे".

'उपरा'च्या परीक्षणात कैकाडी समाजाच्या समस्या-वेदना आणि अस्पृश्यांच्या समस्या-वेदना तशा एकच असून 'उपरा'ने दलित साहित्यातील आत्मचरित्रपर वाङ्मयाचे दालन समृद्ध-विस्तृत केले आहे, असे प्रा. जाधव नमूद करतात. 'उपरा'चे मूल्यमापन करताना ते म्हणतात, "लेखकांच्या सामाजिक जाणिवांना क्रांतदर्शी जीवनदृष्टीची (व्हीजन ऑफ लाइफ) जोड लाभली असती, तर 'बिऱ्हाड पाठीवर घेऊन भ्रमंती' करणाऱ्या एका समूहाच्या पूर्वार्धातील चित्रणाला एक नवे परिमाण लाभले असते. गावकुसाबाहेर पिढ्यानपिढ्या भटकंती करावी लागणाऱ्या ह्या समूहाच्या जिण्याचे एक न संपणारे चक्राकार जीवन एका नव्या घाटात आविर्भूत झाले असते. आदिमता नि पाशवी पातळीवर जगण्याची सक्ती, यांचे नवे नाते तिथे जाणवले असते. अशा ताटस्थ्यांची अपेक्षा मी लक्ष्मण माने यांच्याकडून करणार नाही, त्यांच्या मुलाकडून करीन!" अतिशय संयमाने व सूचकतेने प्रा. जाधवांनी 'उपरा'चे कलात्मक यशापयश वरील अभिप्रायात व्यक्त केले आहे.

'सा रम्या नगरी' मध्ये त्यांनी राम नगरकर यांच्या 'रामनगरी' (३ री आवृ. १९८१) चे परीक्षण केले आहे. दलित साहित्यातील 'हास्य विनोदाची एक खळाळती धारा' व 'हास्यविनोदाची गंगोत्री' म्हणून त्यांनी 'रामनगरी'चा गौरव केला आहे. न्हावी जातीच्या लेखकाची ही आत्मकहाणी. तिच्या परीक्षणाच्या निमित्ताने त्यांनी दलित विनोदी वाङ्मयाची चिकित्सा केली आहे.

'आदिमता'. आणि 'दलितता' मध्ये त्यांनी प्रा. केशव मेश्रामांच्या 'पोखरण'चे परीक्षण केले आहे. 'पोखरण'च्या संदर्भात प्रा. जाधव म्हणतात, "दलित संवेदनशीलतेचे अपूर्व अंतःसामर्थ्य (पोटेन्शिअल) आहे, असा दावा तात्त्विक पातळीवर माझ्यासारखे लोक गेल्या दशकात करीत होते. तो दावा किती यथार्थ आहे याचा पुरावा ही कादंबरी देते". 'पोखरण' ही 'आदिम जीवनाला नायकत्व देणारी मराठीतील पहिली कादंबरी' म्हणूनही ते तिचा गौरव करतात. 'आम्ही कोण होतो?' ह्या प्रश्नाशी आधुनिक दलित मने अहोरात्र झगडत आहेत. ह्या प्रश्नाचा सर्जनशील मनाने घेतलेला कलात्मक वेध म्हणजे पोखरण ही कादंबरी होय, असे म्हणता येईल. पुरावास्तवाचा वेध घेताना संभवणाऱ्या धोक्यांचाही प्रा. जाधव निर्देश करतात. 'चार काव्यसंग्रह : एक दृष्टिकोन' मध्ये 'उत्थानगुंफा', 'उत्खनन', 'होरपळ' आणि 'छावणी हालते आहे' ह्या संग्रहांचे त्यांनी 'पंचविध परिमाणांच्या दृष्टीने' परीक्षण केले आहे. दोन पृष्ठांच्या लेखात त्यांनी वरील संग्रहांच्या अनुरोधाने दलित काव्याची वैशिष्टये व वेगळेपण नेमकेपणाने सांगितले आहे.

प्रा. जाधवांच्या वैचारिक–समीक्षापर लेखनाची काही ठळक वैशिष्टये आहेत आणि ती त्यांच्या ह्या 'निळी क्षितिजे' मधील लेखांतूनही प्रत्ययास येतात. त्यांच्या सर्वच लेखनात आग्रहीपणा, भावनिकता व आक्रमकता शोधूनही सापडत नाही. अत्यंत संयमित, सूचक, विधायक, विचारशील अशा चिंतन–मननाचा निखळ विवेकी आविष्कार त्यांच्या लेखनात नेहमीच पाहावयास मिळतो. त्यांना मान्य नसलेली मतेही ते अतिशय संयमाने, सूचकतेने खोडून काढतात; तर एखाद्या वाङ्मयीन कृतीतील दोषदर्शनही हळुवारपणे, लेखकाच्या भावना न दुखावता ते करतात. या

अनुक्रमणिका

संदर्भात ‘उपरा’च्या परीक्षणाचा (पृ. ४०) निर्देश आवर्जून करता येईल. सखोल विश्लेषण व अभिनव दृष्टीने संकल्पनांची जुळणी करून साहित्यकृतीचे वा एखाद्या व्यक्तीचे मूल्यमापन ते करतात. त्यांच्या सर्वच लेखनात त्यांच्या संपन्न (एन्रिच्ड) व्यक्तिमत्त्वाचा, विश्लेषक दृष्टीचा व विवेकशील अभिव्यक्तीचा मनोज्ञ प्रत्यय येतो. त्यांच्या ह्या ‘निळया क्षितिजा’चे सुजाण वाचक हार्दिक स्वागत करतील, असा विश्वास वाटतो.

—भा. ग. सुर्वे

अनर्थाची फुले : सौ. शशिकला जाधव; कॉंटिनेंटल प्रकाशन, पुणे; पृष्ठे १३५; मूल्य १२ रुपये.

सुकलेले अश्रू : सौ. शशिकला जाधव, ग्रंथालि प्रकाशन, मुंबई; पृष्ठे ९२; मूल्य १२ रुपये.

सौ. शशिकला जाधव यांची दोन पुस्तके– ‘अनर्थाची फुले’ व ‘सुकलेले अश्रू’ ही– मराठीतील स्त्रीजीवनाच्या चित्रणातील एक महत्त्वाचा टप्पा ठरतील. वंचित, वेडया, परित्यक्त, असहाय अशा रंजल्या-गांजल्या स्त्रियांच्या समस्यांचा एका स्त्रीनेच विलक्षण भेदकपणे पण संयमाने घेतलेला वेध असे या लेखनाचे स्वरूप आहे. गेल्या दहा-पंधरा वर्षांत समाजमनस्क व्यक्तींनी तसेच सामाजिक कार्यकर्त्यांनी मराठीत वैशिष्टयपूर्ण लेखन केले आहे. या लेखनामागील भूमिका साहित्यिकाची नसून सामाजिक विचारवंताची आहे. सौ. जाधव यांची गणना याच प्रकारच्या लेखकांत होते.

लेखिकेने म्हटल्याप्रमाणे तिने उभ्या केलेल्या स्त्रीसृष्टीमागे तिचा आयुष्यभरचा घरादारातील आणि व्यवसायातील अनुभव उभा आहे. अनेक स्त्रिया अनेक प्रकारच्या समस्या घेऊन लेखिकेपुढे येतात आणि त्यांच्या समस्यांची उकल लेखिका करत जाते. समस्या आणि उकल या दोन टोकांत उभ्या राहिलेल्या या कहाण्या स्त्रीजीवनाच्या धक्कादायक वास्तवाची प्रखर जाणीव करून देणाऱ्या आहेत. सत्य हे अनेकदा कल्पितापेक्षाही विस्मयदायक असते, असे म्हणतात. खानदानी कुटुंबापासून भटक्या जमातीपर्यंत नाना जाती-जमातींच्या, वर्गगटांच्या, वयोगटांच्या स्त्रियांच्या कहाण्यांचे लेखिकेने उभे केलेले जग कल्पितापेक्षा विस्मयजनक अशा वास्तवाचे मेंदूला मुंग्या आणणारे दर्शन घडविणारे आहे. ‘अनर्थाच्या फुला’तील ‘गीता’, ‘सुवर्णा’, ‘जाई’, ‘लतिका’, ‘लैला’ यांच्या कहाण्या मन बधीर करणाऱ्या आहेत. वेडया झालेल्या स्त्रियांच्या जीवनाचा ‘शोकात्म आकृतिबंध’ विलक्षण अस्वस्थ करणारा आहे. ‘सुकलेले अश्रू’ मधील सातही कहाण्या विलक्षण प्रभावी असून त्यातील मुन्नी, पारू, चंदन इत्यादींच्या कहाण्या मनाला चटका लावून जातात.

स्त्रीच्या व्यथावेदनांचे या दोन्ही पुस्तकांतील चित्रण रेखीव, चित्रमय व भेदक असून त्याला स्वतःचा असा एक खास आटोपशीर घाटदारपणा लाभलेला आहे. एका दृष्टीने ही स्त्रीकेंद्रित संसारचित्रे आहेत आणि त्यांतून लेखिकेचे अतिशय मर्मभेदक जीवनभाष्य ठायी ठायी प्रकट झालेले आहे. शब्दचित्रे, स्वभावचित्रे, प्रसंगचित्रे, संवादचित्रे, स्थलकालपरिस्थितीची चित्रे यांचा एक एकजीव एकात्म असा रूपबंध या लेखनाला लाभला आहे. एका कुतूहलजनक बिंदूजवळ हा रूपबंध उमलतो नि स्त्रीमनाचा हळूहळू अनेकांगी शोध घेत घेत अनपेक्षित वळणांनी फुलत जाऊन स्त्रीपुरुषनात्याच्या गूढ टोकाजवळ येऊन पूर्ण होतो. स्त्रीची समस्या, सामाजिक समस्या, मानवी स्वभावाची समस्या, स्त्रीपुरुषसंबंधांची समस्या आणि एकूणच संसारभावांची समस्या अशा नाना समस्यांचे पदर या रूपबंधात मिसळून गेलेले दिसतात. स्त्रियांच्या समस्या या पुरुषप्रधान कौटुंबिक-सामाजिक प्रथा-परंपरांतून निर्माण होतात हे जसें या लेखनांतून जाणवते, तसेच त्या समस्या अखेर स्त्रीपुरुषनात्यांतील रहस्यमय भावबंधनाशीही निगडित आहेत, हेही त्यातून सूचित होते. त्यामुळे सामाजिक उद्‌बोधनाच्या हेतूने निर्माण झालेलें सौ. जाधवांचे हे प्रभावी लेखन नकळत त्या हेतूच्या मर्यादा ओलांडून जाते व मानवी जीवनाचे विशेषतः स्त्रीपुरुषसंबंधांचे एक व्यापक गूढ भानही जागे करून जाते. खरोखरच सांगण्यासारखे असे काही जवळ असले, की ते सांगणे विशिष्ट हेतूच्या सीमा लंघून व्यापक बनते, वाङ्मय बनते. सौ. जाधवांची दोन्ही





अनुक्रमणिका

पुस्तके या प्रकारे वाङ्मयीन गुणवत्तेवर हक्क सांगणारी ठरली आहेत.

सौ. जाधवांच्या प्रभावी लेखनशैलीचा एक विशेष उल्लेखनीय आहे. तो म्हणजे या लेखनात एक स्त्री कळवळून दुसऱ्या स्त्रीच्या दुःखाचा वेध घेतानाही कुठेही भावनाविवश झालेली नाही. कुठेही आक्रस्ताळेपणा नि धपापणाऱ्या उराचा आविष्कार नाही. याचे कारण बहुधा लेखिकेच्या व्यक्तिमत्त्वातच असावे, असे वाटते. या व्यक्तिमत्त्वाची कल्पना लेखिकेने लिहिलेल्या दोन्ही पुस्तकांच्या प्रस्तावनेतून चांगल्या प्रकारे येऊ शकते. या दोन्ही प्रस्तावना, विशेषतः अनर्थाची फुले या पुस्तकाची प्रस्तावना म्हणजे ओजस्वी, प्रभावी, चैतन्यमय अशा गद्याचा नमुनाच आहे. संसारभावांची व विशेषतः स्त्रीमनाची सखोल जाणीव, तसेच स्त्रीच्या दुःखाची मार्मिक समज जशी त्यातून व्यक्त होते, तशीच लेखिकेच्या लढाऊ संघर्षशील वृत्तीची कल्पना त्यातून येते. स्त्रीच्या दुःखाला पुरुषच जबाबदार असतो, यासाठी समाजाच्या स्त्रीविषयक दृष्टिकोनाचे नव्याने पुनर्वसन झाले पाहिजे, समाजाचेच मानसिक पुनर्वसन केले पाहिजे, असे लेखिकेचे म्हणणे आहे. अशा या व्यक्तिमत्त्वाच्या लेखिकेने भावनाविवशतेला फाटा देऊन एका न्याय्य व समतोल अशा पोटतिडिकीने हे आधुनिक स्त्रीपर्व रचणे स्वाभाविक ठरते. स्त्रीमुक्तीच्या आंदोलनाला स्त्रीजीवनाच्या दाहक वास्तवाचे प्रभावी वैचारिक अधिष्ठान सौ. जाधवांच्या या दोन्ही पुस्तकांनी दिले आहे, असे म्हणता येईल.

आधुनिक समाजकार्य या ज्ञानशाखेत समस्याग्रस्त व्यक्तींचे पुनर्वसन करण्याची केसवर्कची पद्धत वापरण्यात येते. या दोन्ही पुस्तकांतून या पद्धतीनेच समस्याग्रस्त स्त्रियांच्या प्रश्नांचा मागोवा घेतलेला आहे; तथापि केसवर्क पद्धतीचे साचेबंद पुस्तकी उपयोजन येथे आढळत नाही. केसवर्क पद्धतीची यूरोपीय समाजातील जी घडण आहे, ती जशीच्या तशी आपल्याकडे उपयुक्त ठरणार नाही. आपल्याकडील सामाजिक—कौटुंबिक परिस्थिती, प्रथा आणि परंपरा अत्यंत वेगळ्या असल्याने समस्या ओळखणे, तिची मीमांसा करणे आणि तिचे निराकरण करणे या सगळ्याच बाबतीत खास भारतीय अशी केसवर्क पद्धती आवश्यक आहे. विशेषतः वंचित—पीडित स्त्रीला बोलके करणे हे अत्यंत अवघड काम ठरते. स्वतःची विटंबना स्वतःच्या तोंडाने सांगण्याची चमत्कारिक आपत्ती हे त्याचे मुख्य कारण ! सौ. जाधवांच्या अनेक कहाण्यांतून केसवर्क पद्धतीचे अभिनव व परिणामकारक असे उपयोजन केल्याचे दिसून येते. म्हणूनच समाजकार्य आणि समाजकल्याण यांच्या अभ्यासक्रमात केसवर्कच्या दृष्टीने ही दोन्ही पुस्तके अत्यंत उपयुक्त ठरतील, असे वाटते. या दृष्टीने 'अनर्थाच्या फुलां'तील 'लतिका', 'रानफुली', 'गीता', व 'सुकलेले अश्रू'मधील 'मुन्नी', 'सुनीता', 'अनघा', 'पारू' या कहाण्या अभ्यसनीय ठरतील.

स्त्रीजीवनाच्या दारुण वास्तवाची प्रभावी चित्रे उभी करणाऱ्या या लेखिकेने स्त्रीसमस्यांवर काहीतरी उपाययोजना सुचवावी, असे या लेखनाने अस्वस्थ होत जाणाऱ्या वाचकाला वाटणे स्वाभाविक आहे. अनेक चित्रांतून लेखिकेने त्या दिशेने यशस्वी पावले टाकलेली आहेत. पण स्त्रीसमस्यांचे स्वरूप एकेरी, एकपदरी नाही; त्यातील जटिलता व गुंतागुंत अवघड आहे. एका अर्थाने त्या ढोबळ सामाजिक समस्याही नव्हेत. त्या सुलभ ढोबळ सामाजिक समस्या नाहीत, हेच लेखिकेच्या लेखनातून प्रकर्षाने जाणवते. याचा अर्थ एवढाच की, समाजमनस्क वाचकांनी मुळात या स्त्रीसमस्या नीट समजावून घ्याव्यात व त्या सोडविण्यासाठी सर्वांनीच प्रयत्न करावा ! यात समाज, सामाजिक संस्था व कार्यकर्ते, कल्याणकारी संस्था या सर्वांचाच सहभाग हवा !

अशा प्रकारे स्त्रीजीवनाचे धक्कादायक वास्तव, त्याचा सखोलपणे घेतलेला वेध, लेखनाला आलेला आटोपशीर वेधक घाट आणि केसवर्क पद्धतीचे अभिनव उपयोजन अशा सर्व दृष्टींनी सौ. जाधवांची ही दोन्ही पुस्तके अत्यंत महत्त्वाची आहेत. लेखिकेची मार्मिक भाष्यक्षमता हे या लेखनाचे आणखी एक, पण चिरंतन वैशिष्ट्य ! तोल राखणारी समरसता, आयुष्याकडे बघण्याची व ते समजावून घेण्याची परिपक्व दृष्टी व सत्याचा तळठाव घेण्याची क्षमता ही लेखिकेच्या चिंतनशील भाष्याची वैशिष्ट्ये. तप्त लोखंडाला घाट देताना त्यातून सहजपणे तेजस्वी स्फुल्लिंगे उडावीत, तितक्या सहजपणे लेखिकेचे संसारभाष्य उमटते. संसाराच्या संहितेतील





ती मूलभूत तत्त्वे ठरावीत; कलमे वाटावीत ! उदा.,

"सुखाची दारे उघडण्यास माणूस उत्सुक असतो; पण आपली दुःखे ज्या गुप्तद्वारांमागे त्याने लपवलेली असतात, ती गुप्तद्वारे खुली करण्यास तो तयार नसतो. आपल्या चुका, आपले अपराध, आपला अधःपात यांनी भरत जाणारे गुप्त दालन मनाच्या खोल तळाशी असते. तिथे इतरांना तर सोडाच, पण स्वतःलाही घेऊन जाण्यास माणूस नाखूष असतो !

– स्त्रीच्या बाबतीत तर हे अधिकच खरे आहे ! लज्जा ही तिची नैसर्गिक वृत्ती. या वृत्तीमुळे तर स्त्रीमनाची गुप्तद्वारे उघडणे अधिकच अवघड असते, अशी वेळ स्त्रीवर येणे व आणणे अत्यंत क्लेशदायक ठरते. अशी स्त्री नि अशा प्रसंगी तिच्यासमोर असलेली दुसरी व्यक्ती अशा दोघांनाही विलक्षण अवघडून टाकणारी ती चमत्कारिक आपदा असते..." (सुकलेले अश्रू, पृष्ठ २३)

– स्त्रीमनाची गुप्त दारे एका अवघड आणि क्लेशदायक अशा परिस्थितीत कौशल्याने उघडून दाखवणारी 'अनर्थाची फुले' आणि 'सुकलेले अश्रू' ही पुस्तके लिहिणाऱ्या लेखिकेचे मनःपूर्वक अभिनंदन आणि स्वागत !

–अनुराग

खांडेकर : मित्र आणि माणूस – वा. रा. ढवळे; कॉन्टिनेंटल प्रकाशन, विजयानगर, पुणे ३०; मूल्य : रुपये वीस फक्त.

संपादकीय क्षेत्रात ह्यात घालविलेले रा. रा. वा. रा. ढवळे हे महाराष्ट्रातील एक मान्यवर होत. संपादकीय क्षेत्रात ह्यात घालविल्याने साहजिकच मराठी साहित्याशी नि साहित्यिकांशी त्यांचा निकट संबंध आला आहे. ज्या कालखंडात त्यांची ऐन उमेदीची वर्षे येतात, तो कालखंड आधुनिक मराठी साहित्याच्या भरभराटीचा आहे. 'रविकिरण' मंडळापासूनच मराठी साहित्य हे खरेखुरे आधुनिक मराठी साहित्य म्हणून विविधांगांनी बहरलेले आहे. साहित्य जीवनवादी असावे की कलावादी असावे, याबद्दल याच काळात चर्चा झालेली आहे. महाराष्ट्राचा शैक्षणिक विकास होऊन मराठी लेखक घराघरांत पोहोचला तो याच काळात. लेखक म्हणून प्रथमतः ज्या पिढीला सर्वसामान्य पातळीवरही मानमरातब मिळाला त्या साहित्यिकांच्या पिढीशी रा. रा. ढवळे यांचा जवळून संबंध आलेला आहे. साहित्यिकांच्या एका पूर्ण पिढीचे बरेवाईट अनुभव गाठीशी असलेल्या श्री. वा. रा. ढवळे यांचे 'खांडेकर : मित्र आणि माणूस' हे पुस्तक. पुस्तकाच्या प्रारंभीच पण डाव्या बाजूच्या पृष्ठावर खांडेकरांचे एक छायाचित्र आहे.

पुस्तकाच्या 'प्रवेशद्वारा'वरच लेखकाने– 'खांडेकरांच्या ऋजू, सात्त्विक व ध्येयवादी स्वभावाची जी छाप माझ्या मनावर पडली होती, तिचा आलेख रेखाटण्याचा एक अल्पसा प्रयत्न 'खांडेकर : मित्र आणि माणूस' या प्रस्तुत पुस्तकात मी केला आहे' अशी आपली भूमिका स्पष्ट केली आहे. चाळीस वर्षांच्या गाठीभेटींनंतर निरनिराळ्या प्रसंगी खांडेकरांच्या संबंधी श्री. ढवळे यांनी जे लेखन केले आहे त्याचा सांधा जुळवून हे पुस्तक 'उभे केले' आहे. काही प्रसंग आणि घटनांची द्विरुक्ती टाळता आली नसल्याची लेखकास जाणीव आहे.

कै. भाऊसाहेब खांडेकरांसारख्या साहित्यिकाबद्दल लिहिताना केवळ 'मित्र आणि माणूस' म्हणून कितीही काटेकोरपणे लिहिण्याचा प्रयत्न केला, तरी लेखक म्हणूनही त्यांच्याबद्दल लिहिले जाणे अपरिहार्य होऊन बसते. लेखक म्हणून सर्वपरिचित असणारा माणूस, कसा ध्येयवादी, सामान्यांना जवळचा वाटणारा, त्यांच्यात मिसळणारा आहे यांसारख्या अनेक गोष्टी दाखवून देऊनच त्याचे माणूस म्हणून असणारे मोठेपण सिद्ध करावे लागते.

मित्र म्हणून कै. खांडेकरांच्याबद्दल लिहिण्याचा अधिकार रा. रा. ढवळे यांना आहेच. कारण एक तर ही मैत्री दीर्घकाळ व मोठ्या विश्वासाने चालत आलेली आहे. दुसरे म्हणजे ते परस्परांच्या आवडीनिवडी, कौटुंबिक-शारीरिक अडचणी, सुखदुःखाचे प्रसंग या सर्वांत सहभागी झालेले आहेत. एकमेकांच्या कामांत त्यांना रस व आस्था आहे. आणि ते परस्परांची बलस्थाने ओळखून आहेत. म्हणूनच

'हे वाङ्मयाच्या क्षेत्रातील दोन सहकारी मित्र आणि वैयक्तिक जीवनातले स्नेही' आहेत.

कोणताही एखादा माणूस पूर्ण समजून घ्यायचा म्हटले तर ते अवघड काम असते. पुन्हा समजलेला माणूस बरोबर शब्दांतून उभा करण्यासाठी एक प्रकारची तटस्थता आणि फार मोठी कुवत असावी लागते. बरोबर हीच अडचण श्री. ढवळे यांच्या समोर उभी आहे. 'त्यांच्या स्वभावाच्या नेमक्या कोणत्या गुणामुळे अगर त्या गुणाच्या नेमक्या कोणत्या पैलूमुळे त्यांचे मोठेपण सिद्ध झाले आहे, हे वर्णन करणे मला नेहमीच कठीण वाटत आले आहे' असे ते म्हणतात. तरीही मित्र म्हणून आणि माणूस म्हणूनही खांडेकरांचे व्यक्तिमत्त्व लेखकाने बरेच यशस्वीपणे उलगडून दाखवले आहे.

खांडेकर एक वेगळा माणूस–मोठा माणूस

कै. भाऊसाहेब खांडेकरांचा जन्म सांगली येथे झालेला. बालपण, प्राथमिक आणि दुय्यम शिक्षणही तिथेच. वडिलांच्या मृत्यूनंतर आपले शिक्षण निर्वेधपणे पार पडावे म्हणून सावंतवाडीच्या एका श्रीमंत चुलत्यास दत्तक. तेथून पुढे कोकणाशी संबंध. इतक्या गोष्टी कुणाही सर्वसामान्यांच्या जीवनात वाट्याला येऊ शकतील अशाच आहेत. मात्र बालपणासूनच दलितांकडे पाहण्याचा त्यांचा जो दृष्टिकोन आहे तिथे मात्र ते वेगळे आहेस. परंपरागत खोती आणि सावकारी सांभाळून ते सुखी होऊ शकले असते, तरीही ती नाकारण्यात त्यांचे वेगळेपण आहे. 'ज्या सावकारीने गरिबांच्या आयुष्याची धूळधाण होते, त्यांची पिळवणूक होते ती सावकारी करण्याच्या ते तत्त्वतः विरुद्ध होते.'

वरील गोष्ट केवळ त्यांच्या वेगळेपणाची द्योतक नसून त्यातच त्यांचे मोठेपणही आहे. अनेकदा असेच असते.

वाङ्मयनिर्मितीत अलंकारप्रेमी असले तरी त्यांचे राहणीमान साधे होते. 'कोट्या, उपमा इत्यादी अलंकारांनी भाषासुंदरीला मोठ्या हौसेने आपादमस्तक नटविणारा लेखक साध्या कोकणी पोषाखात पाहून' लेखकास आश्चर्य वाटते. हे आश्चर्य वाटण्याइतके साधेपणच खांडेकरांना मोठेपण देऊन जाते. पुन्हा ते केवळ राहणीमानातच साधे नाहीत तर तोच साधेपणा नि सरळपणा त्यांच्या स्वभावातही आहे.

नेहमी सामाजिक धोरणांवर बोलणारा हा माणूस केवळ तसे बोलतच नव्हता; तर कृती आणि उक्ती यांत एकवाक्यता ठेवण्यासाठी त्यांनी बहिष्कृत व्हावे लागले तरी मागेपुढे पाहिले नव्हते. बहिष्काराचे हे दुःख लगेचच विसरून जाऊन ज्यांनी तो घातला त्यांच्याबद्दल मनात किंचितही किंतू न बाळगण्याचा सरळपणा त्यांच्याजवळ आहे.

एक शिक्षक म्हणूनही ते मोठे आहेत. त्यांचे विद्यार्थी तर त्यांचे गोडवे गाताना श्री. ढवळे यांना अनेकदा भेटलेच आहेत; पण जिथे त्यांनी शिक्षक म्हणून काम केले, त्या शिरोड्यातील आबालवृद्धांना त्यांच्याबद्दल किती आस्था आणि प्रेम होते हेही त्यांनी अनुभवले आहे. कै. भाऊसाहेबांच्या भेटीसाठी कोणी आपला जाता जीव अडवून ठेवावा इतके प्रेम त्यांना लाभले आहे. गरीब आणि होतकरू विद्यार्थ्यांना मदत करून त्यांची जीवने मार्गी लावणारा एक त्यागी शिक्षक, आपली शाळा नावारूपास यावी म्हणून झगडणारा एक ध्येयवादी शिक्षक आणि मोठमोठ्या साहित्यिकांच्या भेटी घडवून आणून विद्यार्थ्यांपुढे आदर्श ठेवणारा एक आदर्शवादी शिक्षक अशा विविध रूपांत ते आपल्याला भेटतात.

'खांडेकर मुळातच प्रकृतीने काटकुळे असले तरी काटक होते. कृष्णेच्या पुरात उडी टाकून पैलतीराला जाण्याचे विक्रम त्यांनी अनेकदा केले आहेत.' पण या विक्रमांपेक्षा त्यांची जीवनावरची श्रद्धा श्रेष्ठ आहे. ती अधिक महत्त्वाची आहे. दारिद्र्य आणि आजार या गोष्टी माणसाला नव्या नाहीत. पण दारिद्र्यावर मात करून सतत तीस-पस्तीस वर्षे वेगवेगळ्या भयानक आजारांशी चिवट झुंज देणारा आणि आंधळेपण आले असतानाही स्वतःचा भार दुसऱ्यावर न पडेल याची काळजी घेणारा माणूस दुर्मिळच. आणि हे सर्व असूनही एका बाजूला साहित्यनिर्मितीचा प्रचंड डोंगर उभा करून जीवनातील मांगल्याची पूजा करणारा तर त्याहून दुर्मिळ. ते दुर्मिळ व्यक्तिमत्त्व कै. खांडेकरांचे होते. जीवन आणि आणि वाङ्मय यांत प्रचंड संगती असणारा हा दुर्मिळ लेखक होता. त्यांनी सुरू केलेल्या 'जोत्स्ना'

अनुक्रमणिका

मासिकाचे ब्रीदवाक्यच 'जीवन व कला यांसाठी वाहिलेले मासिक' असे होते. एखादा साहित्यिक दुसऱ्या साहित्यिकाला मोठे करण्यासाठी स्वतः आर्थिक झळ सोसतो आहे असे उदाहरणही विरळच असते. पण खांडेकरांनी कुसुमाग्रजांच्या बाबतीत तो मोठेपणा दाखविलेला आहे. मानवी जीवनाला श्रमाने फुलविणारे नि समृद्ध करणारे बाबा आमटे यांच्याबद्दल त्यांच्या मनात वसत असलेला आदर या श्रद्धेतूनच निर्माण झाला आहे. आणि म्हणूनच दुसऱ्याच्या गाडीतून प्रवास केला असताना मिळालेला प्रवासखर्च ते 'तपोवन' या संस्थेला देतात.

भिडस्त माणसे स्वतःचे नुकसान करून घेतात; पण इतरांना दुखावणे त्यांच्या जिवावर येते. कै. खांडेकरांचा स्वभाव भिडस्त असल्याची येथे कितीतरी उदाहरणे आहेत. त्यामुळे त्यांचा कोणीही कितीही वेळ घ्यावा हे तर झालेच; पण त्यांचे आर्थिक नुकसानही फार झाले. मात्र या भिडस्त, सरळ व आदर्शवादी स्वभावामुळेच ते 'नंदादीप' ठरले आहेत.

कोणताही माणूस मोठा होतो तो कोणत्यातरी एका गुणामुळे नव्हे. वरील सर्व गुणांनीच त्यांना मोठे केले आहे. त्यामुळे खांडेकरांचे मोठेपण नेमके कोणत्या गुणात आहे हे समजून घेण्यात लेखकाला जी अडचण वाटते तशी वाटण्याचे कारण नाही.

मित्र खांडेकर–मित्र ढवळे

जवळ जवळ चाळीस वर्षांचा स्नेह लाभलेले हे दोन मित्र आहेत. किंबहुना ते इतक्या दीर्घकाळाचे जिवलग स्नेही आहेत म्हणूनच एकमेकांना चांगले ओळखू शकले आहेत. परस्परांच्या अंतरंगांत शिरून एकमेकांच्या स्वभावाचे कंगोरे समजावून घेऊ शकले आहेत. या दीर्घ स्नेहकालात त्यांनी एकमेकांना पत्रे लिहिली आहेत. पत्रांतून आपल्या व्यथा-वेदना बोलून दाखवल्या आहेत. एकमेकांजवळ मने मोकळी केली आहेत. तर कधी पत्र पाठवून अथवा प्रत्यक्ष भेटीत स्वीकृत कामाबद्दल बेत आखले आहेत. आवश्यक व इष्ट तेथे एकमेकांना पूर्ण स्वातंत्र्य देऊन वाङ्मयीन क्षेत्रात एक अमोल कामगिरी केली आहे.

मराठी वाचनमालेसाठी श्री. ढवळे यांनी मोफत कष्ट घेण्याची कल्पना खांडेकरांना मानवत नाही हे तर खरेच, पण पत्नीच्या मृत्यूनंतर खांडेकरांच्या धीरगंभीर वागण्यातून त्यांच्या मनाचा ठाव फक्त ढवळेच घेऊ शकतात हेही तितकेच खरे. आपल्या मित्राला भुईमुगाच्या शेंगा आवडतात म्हणून घराच्या माळयावर चढून शेंगांची पिशवी भरून देणारे खांडेकर येथे भेटतातच, पण भाऊसाहेब खांडेकरांना ज्वारीची भाकरी आवडते म्हणून परांजपे हॉस्पिटलमध्ये स्वतःच्या घरून भाकरी पाठवून देणारे श्री. ढवळेही इथे भेटतात. आपल्या जिवलग स्नेह्याच्या अखेरच्या दिवसांत, त्यांना अंधत्व आले असताना, त्यांच्या शुश्रूषेसाठी सौ. शांताबाईंना पाठवू इच्छिणारे श्री. ढवळे इथे भेटतातच; पण आपल्यासाठी आपल्या मित्राची अडचण नको म्हणून, खरोखरच आवश्यकता वाटल्यास मी तसे निःसंकोचपणे कळवीन असे म्हणणारे खांडेकरही येथे भेटतात.

या सर्व गोष्टी पाहिल्या म्हणजे डॉ. व. दि. कुलकर्णी यांचे म्हणणे पटते– 'ह्या छोटया पुस्तकात एक भाऊसाहेब दिसत नाहीत तर दोन भाऊसाहेब दिसतात– भाऊसाहेब खांडेकर आणि भाऊसाहेब ढवळे– आणि हे दोन दिसता दिसता ते एक मित्र, एक माणूस म्हणूनच आपल्या डोळ्यांसमोर उभे राहतात.'

दुसरी एक गोष्ट स्पष्ट करणे जरूर आहे. 'खांडेकरांच्या वाङ्मयाची समीक्षा व ऐतिहासिक मूल्यमापन येथे प्रस्तुत नाही, आठवणींचा–स्मृतिलेखांचा–हा संग्रह नाही. हे पुस्तक चरित्ररूपाचेही नाही. फार वेगळ्या जातीचे हे पुस्तक आहे. एका थोर लेखकाच्या सहवासात घालविलेल्या काळाचे त्याच्या एका दीर्घकालीन स्नेह्याने काढलेले हे सहजस्फूर्त शब्दचित्र आहे' असे जरी डॉ. व. दि. कुलकर्णी म्हणत असले, तरी प्रसंगांच्या द्विरुक्तीमुळे अनेक ठिकाणी शब्दचित्राची सलगता खंडित झालेली आहे हे विसरता येत नाही. या द्विरुक्तीमुळेच या पुस्तकाचे स्वरूप संपादित लेखनासारखे राहिले आहे. हा द्विरुक्तीचा भाग 'टाळणे शक्य झाले नाही' हे तितकेसे खरे नाही. शक्य असूनही तो टाळण्यासाठी पुरेसा वेळ दिलेला नाही. तेवढे शक्य झाले असते तर अधिक चांगले झाले असते.

–ता. रा. भोसले

अनुक्रमणिका

अधांतरी (कादंबरी) – सौ. स्नेहल जोशी, श्रीविद्या प्रकाशन, पुणे-३०; पृ. १२९; किंमत रु. १७.५०.

श्रीविद्या प्रकाशनातर्फे प्रसिद्ध झालेली सौ. स्नेहल जोशी यांची 'अधांतरी' ही पहिली कादंबरी.

मानव हा नियतीच्या हातातले कळसूत्री बाहुले असतो. नियतीच्या इशाऱ्यावर त्याचे जीवनचक्र चालू असते. म्हणूनच काही व्यक्ती जीवनाचा कुठलाच समाधानकारक टप्पा गाठू शकत नाहीत. इस पार या उस पार हे प्रश्नचिन्ह आयुष्यभर त्यांना अधांतरी लोंबकळत ठेवते, आणि काही अपराध नसताना निर्मळ जगण्याचा आनंद त्या व्यक्तींना लाभू शकत नाही.

प्रस्तुत कादंबरीतील तीन प्रमुख व्यक्तिरेखा अशाच अधांतरी लटकत राहताना दिसतात. एकमेकांच्या निकट येऊनही त्यांचे जीवनप्रवाह एकमेकांत पूर्णपणे मिसळू शकत नाहीत वा एकमेकांपासून दूरही जाऊ शकत नाहीत. त्रिशंकूसारखीच त्यांची अवस्था होते. श्रीकांत-मेधा किंवा अनघा–आणि आनंद ही या कादंबरीतील प्रमुख पात्रे. श्रीकांत हा पिढीजाद सरदार घराण्यातील तरुण शिवणकाम करून चरितार्थ चालवणाऱ्या एका गरीब स्त्रीच्या मुलीशी प्रेमविवाह करतो. अर्थातच त्याच्या खानदानी पित्याला–बाबासाहेबांना–हा विवाह मंजूर नसतो. त्यांचा आधार तुटतो. आणि कोणाच्याही आधाराशिवाय हे प्रेमी युगुल स्वतःचे घरटे उभे करते, त्यात रममाण होऊ लागते. पण दैवाला त्यांचे हे सुख पाहवत नाही आणि मेधाचा माहेरचा एकमेव आधार– तिची आई कालवश होते. सासरे बाबासाहेब यांची तब्येत अचानक ढासळते. आपला सारा करारीपणा, स्वाभिमान विसरून ते श्रीकांतला तार करतात. शेवटी आपला हा तरी आधार पाठीशी आहे म्हणून समाधानाने श्रीकांत व मेधा त्यांना भेटण्यास निघतात आणि मेधावर एक दुसरा जबरदस्त आघात होतो. हा आघात मात्र तिच्या जीवनाला कलाटणी देणारा, निराळे वळण देणारा आणि जीवन उद्ध्वस्त करणारा ठरतो. गाडीच्या अपघातात श्रीकांत व मेधाची ताटातूट होते. श्रीकांत पांगळा होतो. मेधाच्या डोक्याला जबर धक्का बसून तिची स्मृती हरवते. या अपघातात त्यांची सर्व चीजवस्तू त्यांच्या फोटोसकट चोरीला जाते. मेधा व श्रीकांत वेगवेगळ्या इस्पितळांमध्ये दाखल केले जातात. मेधाच्या पायातली जोडवी फक्त ती विवाहित आहे याची खूण पटवतात. हॉस्पिटलमधून आनंद हा अपघातात सापडलेला एकमेव महाराष्ट्रीय तरुण मेधाला आपल्या घरी आणतो. आपल्या वैवाहिक जीवनात पोळला गेलेला हा वैफल्यग्रस्त तरुण जरा स्थिरस्थावर झाल्यावर व मेधाच्या मनाची तयारी झाल्यावर तिला गृहिणीपद देतो– अनघा बनवून ! तिच्यासंबंधी नंतर काहीही तपास लागत नाही. आणि स्मृतींना ताण देऊनही पूर्वीचे काही तिला आठवत नाही. आनंदचे घरकुल ती अनघा बनून सजवते. त्याच्या मुलांना आईचे वात्सल्य मिळते आणि आनंदच्या जीवनात पुन्हा सुखाचे चांदणे बरसते. हे सुखाचे चार क्षण अनुभवत असतानाच एका साध्या धक्क्याने तिची स्मृती परत येते. जीवनाचा भूतकाळ तिच्यापुढे श्रीकांतची पत्नी म्हणून उभा ठाकतो आणि तिचे सबंध जीवन ढवळून टाकतो. आनंद हा समंजस तरुण तिचा तिलाच निर्णय घेण्याचे स्वातंत्र्य देतो. एकीकडे आनंदचा संसार, त्याचा चांगुलपणा, त्याच्या दोन मुलांत गुंतलेले मन आणि दुसरीकडे तितक्याच वेगाने श्रीकांतकडे ओढ घेणारे मन यामुळे तिची अवस्था दोलायमान होते. शेवटी तिच्यातील अनघापेक्षा मेधा वरचढ ठरते आणि ती श्रीकांतला भेटण्यास जाते. पूर्वपत्नी असूनही पंगू श्रीकांतला आपण आता आधार देऊ शकणार नाही हे तिला उमगते. आणि काहीशा द्विधा मनःस्थितीतच ती परतीच्या प्रवासाला निघते. पण तिचा हा निर्णय बरोबर की चूक ? या सर्व घटितात आनंदचा, श्रीकांतचा आणि मुख्यत्वे तिचा काय अपराध ? मेधासारख्या सरळमार्गी, आयुष्यात कोणाचेही वाईट न चिंतिलेल्या स्त्रीच्या जीवनाची ही ससेहोलपट वाचकाला अंतर्मुख करणारी आहे. कादंबरीचे मुखपृष्ठ अनुरूप आहे. लेखिकेची भाषाही ओघवती असल्यामुळे वाचकाच्या मनाशी जवळीक साधणारी ही कादंबरी ठरेल.

– भाग्यश्री पंडित

अनुक्रमणिका





वाचकांचा पत्रव्यवहार

संपादक, 'नवभारत' यांस स. न.–

माझ्या पुस्तकावरील चर्चेची त्यांच्यापुरती सांगता डॉ. म. अ. मेहेंदळेंनी जुलै अंकात केली आहे. मीही त्यांच्यापुरती सांगता या पत्राद्वारे करीत आहे.

'वाचकांच्या समोर दोन्ही मते आहेत', असे ते म्हणतात. मते त्यांनी मांडलेली आहेत. मी महामहोपाध्याय काशीनाथशास्त्री अभ्यंकर, वै. का. राजवाडे इ. दिग्गज पंडितांची प्रमाणे दिली आहेत. त्यामुळे माझे मत 'मत' राहात नाही, प्रमाणशुद्ध विवेचन बनते. डॉ. मेहेंदळेंनी माझी प्रमाणे खोडली असती, तर मात्र माझे विवेचन त्यांच्यासारखे 'मत' बनले असते.

एप्रिल अंकातील माझ्या या चर्चेतील पहिल्या लेखात मी पुराव्यानिशी सिद्ध केले आहे की, प्राचीन भारतीय इतिहासाचे सर्वांत सम्यक् आकलन माझ्या सापेक्षपणे नव्या मार्क्सवादी–फुलेआंबेडकरवादी तत्त्वज्ञानाने, अनित्यतावादी प्रमाणशास्त्राने, बहुप्रवाहात्मक ऐतिहासिक भौतिकवादी अन्वेषणपद्धतीने व नव्या व्युत्पादनानेच होऊ शकते. ही आत्मश्लाघा असती, तर डॉ. मेहेंदळेंनी तिचे खंडन करायला पाहिजे होते. माझे हे पुस्तक मूळ इंग्रजीत प्रसिद्ध होऊन या ऑगस्टमध्ये एक वर्ष पूर्ण करीत आहे. पण इंग्रजी पुस्तकाचे अजून एकही परीक्षण नाही. राजकारण्यांनी व अॅकॅडेमिक्सनी 'कॉन्स्पिरसी ऑफ सायलेन्स' केलेली आहे. म्हणून माझी जाहिरात मला करणे भाग आहे. या कटाला खिडार पाडल्याबद्दल मी अर्थातच डॉ. मेहेंदळेंचा ऋणी आहे.

'अनिश्चितता हे खऱ्या संस्कृततज्ज्ञतेचे लक्षण असल्याचे डॉ. मेहेंदळेंचे मत दिसते', या माझ्या शेऱ्याबद्दल ते माझ्यावर रागावतात. हे अखेर वाग्युद्ध आहे. त्यांच्या परीक्षणात त्यांनी मला खालील अप्रस्तुत टोमणे मारण्यात कोणता 'तत्त्वबोध' साधलेला आहे ?

'...परंतु श्री. पाटील यांच्याशी मला जिथे मतभेद जाणवले तिथे त्यांनी स्वीकारलेला अर्थ मान्य करण्यास त्यांना कुणी अनुयायी भेटेल असे वाटत नाही...' (पा. ३३, कॉलम २, पॅरा ३);

'...मूळ ग्रंथवचनात सोयिस्कर शब्दाची भर घालण्याच्या श्री. पाटील यांच्या पद्धतीचा वर उल्लेख केला आहे. त्याचेच हे आणखी एक उदाहरण आहे ...' (पा. ३७, कॉलम १, पॅरा २);

'श्री. पाटील यांचा शाकटायनाच्या मताविषयीचा खुलासा कोणी मान्य करील असे वाटत नाही....' (पा. ३९, कॉलम १, पॅरा ४).

अनुयायी फक्त डॉ. मेहेंदळेंच्याच मताला आहेत, माझ्या मताला असू शकत नाहीत, असे अगोदरच mass mobilisation करायची काय गरज आहे ? मी शब्दांचे 'सोयिस्कर' अर्थ लावतो हा तर त्यांचा सरसकट आरोप आहे. प्रतिपक्षाला मुळातच हीन लेखायची व त्याची जमेची बाजू patronisingly मांडायची पद्धत फलदायी चर्चेला उपयुक्त आहे असे मला वाटत नाही.

मी मारलेला शेरा अवास्तव मुळीच नाही. ल्यूडर्सच्या मूळ जर्मनवरून उतारा दिल्याने काय स्पष्ट होते ? अधिदेवन म्हणजे मुळात स्फ्यने खणलेली खोलगट जागा, जीत फासे वा अक्ष टाकले जात. (....all that was used was a cavity in the ground in which the dice must fall) यातून कोणते सामाजिक कार्य, गणकर्म साध्य होत होते याविषयी ल्यूडर्सवर डॉ. मेहेंदळे एक शब्दही लिहीत नाहीत. यामुळेच ल्यूडर्सच्या अर्थामध्ये अनिर्णितता राहिलेली आहे. आणि मी अधिदेवनचा अर्थ केवळ कापडी वा लाकडी द्यूतफलक असा दिलेलाच नाही. मूळ अधिदेवन गणसभागृहाची जमीन सारवून तिच्यावर स्फ्यने रेषा ओढून आखला जात असे, हे केरळच्या ओणम्‌मधील षट्पदरेखाटनावरून मी मांडलेले आहे. इरिण म्हणजे अशा प्रकारचे जमिनीवर स्फ्यने काढलेले मूळ अधिदेवन होते, तर द्यूतफलक हे त्याचे परिणत रूप होते आणि अधिदेवनाच्या या प्राथमिक व प्रगत रूपांची उपपत्ती सामाजिक विकासात शोधली पाहिजे, असे माझे म्हणणे आहे. याउलट, या दोन रूपांत अनिर्णिततेची भिंत उभी केली पाहिजे, असा डॉ. मेहेंदळेंचा आग्रह आहे. इरिण आणि अधिदेवन या दोन शब्दांतही ते अशीच अन्योन्यव्यावर्तकता आणू

अनुक्रमणिका





पाहातात. इरिण म्हणजे नापिक जमिनीत पडलेली नैसर्गिक फट वा चीर असा अर्थ करून ते त्याचा मानवनिर्मित अधिदेवनशी संबंधच तोडून टाकू पाहातात. जमिनीच्या नैसर्गिक फटीत (cavity) फासे टाकून आमचे प्राचीन पूर्वज काय साधू पाहात होते ? अप्सरसूला तुपाने आणि फाशांना धूळ, वाळू व पाणी यांनी हवन करून ते काय साधू पाहात होते ? ल्यूडर्सचे 'निर्णायक' उत्तर डॉ. मेहेंदळेंच्याच शब्दांत सांगितलेले बरे–

'प्रो. ल्यूडर्स यांचे लेखातील वरील उताऱ्यात, सुरुवातीस, अथर्ववेदातील दोन संदर्भांवरून अधिदेवन म्हणजे काय हे कळू शकत नाही असे प्रो. ल्यूडर्स यांनी म्हटले आहे. परंतु पुढे शतपथब्राह्मण व सूत्रवाङ्मय यांच्या आधारे त्यांनी 'अधिदेवन'चा अर्थ निश्चित केला आहे. आणि तो केल्यावर त्या अर्थाहून निराळा अर्थ अथर्ववेदासाठी गृहीत धरण्यास कोणतेही कारण नाही असे त्यांनी म्हटले आहे. इतकेच नव्हे तर वैदिक काळात यज्ञप्रसंगाखेरीज इतर वेळीही द्यूत खेळताना फासे टाकण्यासाठी जमिनीत केलेला खोलगट भाग उपयोगात आणीत असत असे प्रो. ल्यूडर्स यांचे मत आहे'.

म्हणजे, अधिदेवन व फासे यांचा मुळातच उपयोग यज्ञप्रसंगी वा त्याव्यतिरिक्त केवळ जुगार खेळण्यासाठीच होता हे ल्यूडर्सचे मत डॉ. मेहेंदळेंना मान्य आहे. म्हणजे, आमचे आद्यतम पूर्वज हे पिंडानेच जुगारी होते, असे त्यांना परस्त्वे म्हणायचे आहे ! अधिदेवनाबाबत डॉ. मेहेंदळेंना शतपथब्राह्मण व सूत्रवाङ्मय हे अर्वाचीन वैदिक साहित्य अथर्ववेद या आद्यतम वैदिक वाङ्मयापेक्षा जास्त प्रमाणभूत वाटते. याउलट, काशीप्रसाद जयस्वालांसारख्या या शतकाच्या तिशीत फाशांच्या प्राचीन सामाजिक प्रयोजनाचे विवेचन करणाऱ्या महापंडितांपेक्षा १९०७ साली अधिदेवनचे समाजनिरपेक्ष विवेचन करणारा ल्यूडर्स जास्त प्रमाणभूत वाटतो. मी माझे आचार्य विद्याभास्कर मणिशंकर उपाध्याय– जे काशीच्या 'विद्यावारिधि' (डॉक्टरेटची परीक्षा)चे एक परीक्षक होते– यांना एकदा प्रश्न विचारला, "क्या पंडितजी, विद्यावारिधि की डिग्री जर्मन पीएच. डी. से कम पात्रता रखती है ? क्या हमारे देशका संस्कृत अध्ययन जर्मनीसे पिछडा हुआ है ?" पंडितजी उत्तरले, "बिलकुल नही !" मी पुन्हा विचारले, "तो आपके भी पात्र छात्र जर्मनी की डिग्री हासिल करने क्यू जाते हैं ?" विषण्णपणे ते उत्तरले, "बस्, जाते है !" जर्मनीची प्राच्यविद्या आधुनिक भाषाशास्त्राने सुसज्ज होती हे मान्य. पण मग लेनिनग्राडचा महापंडित त्यर्बात्स्की बौद्ध दर्शन समजून घ्यायला जर्मनीला न जाता काशीला का आला ? ब्लूमफील्डने शतपथब्राह्मणाचे भाषांतर २० वर्षे खर्चून जर्मनीत न करता भारतीय याज्ञिक पंडितांना प्रमाण मानून का केले ? पाश्चिमात्य प्राच्यविद्याविदांनी प्राचीन भारतीय वाङ्मयातील व्यक्ती, सामाजिक संस्था व शब्द यांचे कूटप्रश्न सोडवताना मुख्य मदार प्राचीन काय, एकूण भारतीय सामाजिक जीवनावर, ठेवली; तर पौर्वात्य प्राच्यविद्याविद् डॉ. मेहेंदळे मुख्य मदार जर्मनी व अवेस्तावर ठेवीत आहेत. अधिदेवनच्या मूळ वास्तवाजवळ अथर्ववेद होता की ब्राह्मण व सूत्र वाङ्मय, हा साधा प्रश्न ते स्वतःला विचारीत नाहीत. **आधुनिक समाजशास्त्रीय व भाषाशास्त्रीय ज्ञान आणि कम्पॅरॅटिव्ह मेथडॉलॉजी यांचा पुरेपूर उपयोग भारतीय प्राचीन इतिहास समजून घेण्यासाठी केला पाहिजे हे जेवढे खरे, तेवढेच भारतीय प्राचीन इतिहासाचे जे कूटप्रश्न या आधुनिक उपकरणांना अज्ञात राहिले ते या देशाच्या प्राचीन व एकूण सामाजिक जीवनाच्या जास्त खोल–उच्चभ्रू ते निम्नभ्रू–अभ्यासातूनच सुटू शकतात हे खरे** आहे.

फ्रेझर प्राचीन जादूची (magic) उकल करण्यासाठी जे विराट व अनन्य संशोधन करू शकला याचे कारण केवळ त्याची साधना व पांडित्य नव्हते. **साधना व पांडित्याने केवळ संशोधनाधीन विषयाचा 'कच्चा माल' गोळा होतो. त्यातून आवश्यक मालाची निवड करणे आणि वैज्ञानिक निष्कर्षाप्रत येण्यासाठी तो 'प्रोसेस' करणे यासाठी अन्वेषणपद्धत** लागते. फ्रेझरने जादूच्या प्रत्येक विधीचा उगम तदनुषंगिक उत्पादनकर्मात बघितला, म्हणून त्याचे संशोधन आजही प्रमाणभूत आहे. मार्क्सच्या अन्वेषणपद्धतीचे हे सूत्र मानायला फ्रेझर मार्क्सवादी नव्हता, उलट मार्क्सवादविरोधक. पण, **मार्क्सपूर्व व मार्क्सोत्तर कोणतेही महत्त्वाचे समाजशास्त्रीय**

अनुक्रमणिका





सशाधन हे सूत्र जाणीवपूर्वक वा नेणीवपूर्वक मानल्या-शिवाय यशस्वी होऊ शकलेले नाही.

जुगार खेळण्यासाठी फावला वेळ लागतो, तो वेळ तत्कालीन अनुत्पादक वैदिक वर्णांपाशीच होता आणि या अनुत्पादक वर्णांचा सुखोपभोग उत्पादक वर्णाने केलेल्या अतिरिक्त धनोत्पादनावर अवलंबून होता, हा सामाजिक संदर्भ १९०७ सालचा ल्यूडर्स लक्षात घेत नाही यात आश्चर्य नाही; पण १९८३ चे डॉ. मेहेंदळे घेत नाहीत हे आश्चर्य आहे. याउलट, देवी निर्ऋति वा राष्ट्रभृत् अप्सरस् यांचे प्राग्वैदिक गण अतिरिक्त उत्पादनक्षम नव्हते, तरीही ते स्फ्यने जमिनीवर काढलेल्या इरिण वा अधिदेवनवर जुगार खेळत होते, असे मानणे असंयुक्तिकतेची पराकाष्ठा आहे. स्फ्य म्हणजे काय ? ल्यूडर्स सांगतो की, हात-भर लांबीची सुप्रसिद्ध लाकडी तरवार– 'the well-known arm-long wooden sword.' हा अर्थ डॉ. मेहेंदळे प्रमाण मानतात. मूळ स्फ्य यज्ञात आहे की उत्पादनकर्मात ? या दोघांचे ' मत ' आहे यज्ञ-कर्मात. यज्ञकर्माच्या या साधनाचे मूळ कशात आहे ? अथर्ववेदीय ११.३ हे देवता 'ओदना'ची (भाताची) स्तुती करणारे सूक्त सांगते की, खळ्यात ! त्यातल्या ९ व्या मंत्राचे भाषांतर महामहोपाध्याय सिद्धेश्वर-शास्त्री चित्राव यांच्या शब्दांत खालीलप्रमाणे –

' ९. (या ओदनाचे) धान्याचे खळे हे पात्र, स्फ्य नामक यज्ञसाधने हे खांदे आणि ईशा (जू) हे गुडघ्याखालचे सांधे होय.' (पा. ३१४)

स्फ्य हे ज्याप्रमाणे भाताच्या झोडपणीचे साधन होते, त्याचप्रमाणे त्याचे टोक हे भात पेरण्याचे साधन होते. ज्या निर्ऋतीने तयार केलेल्या जमिनीची 'वाफ होताच' तीत स्फ्यने भोक (इरिण, अधिदेवन) पाडून त्यात ' अकृष्टपच्य ' साळीचा पहिला दाणा टाकला, तिनेच खळ्यात भाताची पहि ी रास करून तिच्या गणाचे पहिले 'समदम्' (गणभोजन) केले आणि ' वर्षभरासाठी ' प्रत्येक कुलाला भाताचे पहिले समान वाटप केले. पण, समान धान्यवाटपा-पेक्षा समान जमीनवाटप कठीण. कारण तिचे पोत वेगवेगळे असते : उत्कृष्ट, मध्यम व हीन. ती वाटण्या-साठी तिने काष्ठसभेत मध्ये गणाग्नीजवळ पहिली खोलगट जागा केली, तिची धूळ बसवण्यासाठी पाणी शिंपडून तिच्यावर वाळूचा थर टाकला आणि स्फ्यने पहिले अधिदेवन काढले. हे पहिले अधिदेवन राष्ट्र गणभूमीची संक्षिप्त व ओबडधोबड प्रतिकृती होती. या चौकोनाचा चौपट नंतर झाला. अधि-देवनचा असा हा उत्पादक प्रवास आहे. म्हणून ऋग्वे-दाचे प्रसिद्ध अक्षसूत्र कृषीशी निगडित आहे.

माझ्या पुस्तकाचे उपशीर्षकच 'भारतीय दासप्रथा (वर्णव्यवस्था) व सामंतप्रथा (जातिव्यवस्था) आणि त्यांची तत्त्वज्ञाने यांची अन्वीक्षा ' हे आहे. त्यासाठी जेवढे पांडित्य आवश्यक होते तेवढेच मी कमवलेले आहे. समाजपरिवर्तनाच्या माझ्यासारख्या एका जीवनदानी सैनिकाला पांडित्यासाठी पांडि-त्याची साधना करायला वेळ नाही याची **विनम्रपणे** जाणीव ठेवणे भाग आहे. म्हणून, मला मते वा अभ्युपगम (hypothesis) मांडत राहता येत नाही. निष्कर्षच काढावे लागतात. माझे निष्कर्ष चुकीचे ठरले, तरी ते जास्त पुढारलेल्या समाजपरिवर्तक निष्कर्षांचेच अभ्युपगम ठरतील याची मला खात्री आहे.

–शरद् पाटील

मा. संपादक, ' नवभारत ' यांस

स. न. वि. वि.

आपला जुलै ८३ चा अंक नुकताच हाती आला. प्रा. सुहास पळशीकरांचा लेख छापल्याबद्दल अभि-नंदन ! आपल्या अंकाच्या आजवरच्या परंपरेनुसार त्या लेखाने एका चांगल्या विषयाची माहिती देऊन आमच्यासारख्यांच्या ज्ञानात चांगली भर घातली आहे.

त्याच वेळी श्री. मेश्राम यांच्या ' गोंडी गोत्र-नामांचा...' हा लेख मुद्दाम वाचला. शीर्षकामुळे अपेक्षा खूप उंचावलेल्या होत्या. मी स्वतः काही वर्षांपूर्वी चंद्रपूर जिल्ह्यातील माडिया गोंडांच्या सहवासात काही दिवस राहून आलो आहे. त्यामुळे उत्सुकता होती. शिवाय मी समाजशास्त्राचा विद्यार्थी असल्यामुळेही ज्ञानात काही भर पडेल अशी आशा होती; पण लेखाने केवळ निराशा केली, एवढेच नव्हे, तर मानववंशशास्त्र व भाषाशास्त्रदृष्ट्याही अनेक चुका त्यात आढळल्या म्हणून मुद्दाम पत्र लिहून आपल्या निदर्शनास आणून देत आहे.

अनुक्रमणिका

लेखकानेही जर त्यांची दखल घेतली, तर आनंद वाटेल. महत्त्वाच्या काही गोष्टींचा मी येथे उल्लेख करतो. (लेखकाने अधिक जिज्ञासा व्यक्त केली, तर त्याच्याशी स्वतंत्रपणे पत्रव्यवहार करण्याचीही माझी तयारी आहे.)

१) आदिवासींच्या किंवा नेमकेपणाने गोंडांच्या संस्कृतीबाबत 'वरपांगी' व 'पुस्तकी' संशोधन आजपर्यंत झाले असा आरोप करून लेखकाने ग्रीयर्सन, स्टीफन फुक्स, रसेल व हिरालाल, डॉ. इरावतीबाई कर्वे यांच्यासारख्या महान संशोधकांवर केवळ अन्यायच नव्हे, तर अप्रत्यक्षपणे त्यांचा अधिक्षेपही केला आहे. त्यांनी प्रसिद्ध केलेली पुस्तके ही त्यांनी स्वतः तेथे राहून, माहितीची खातरजमा करून मगच प्रसिद्ध केलेली आहेत. याउलट, लेखकाने स्वतः कशा प्रकारे संशोधन केले आहे किंवा या पूर्वसूरींचे कोठे कोठे काय काय चुकले हे लेखात कोठेच दाखवून दिलेले नाही. हे शास्त्रीय लेखनाच्या आचारसंहितेला धरून नाही.

२) गोंड जमात फार मोठ्या प्रदेशावर पसरलेली असून प्रादेशिक फरक ह्याही त्यांच्यांत मोठ्या प्रमाणावर आहे. देवांची संख्या व नावे, कुलांची व गोत्रांची संख्या व नावे, त्यांच्या उत्पत्तीच्या कथा (Mythology) बोलीभाषा या सर्व बाबतीत विविधता आढळते. असे असताना लेखकाने मात्र तो कोणत्या भागातील गोंडांविषयी माहिती देत आहे ते स्पष्ट केलेले नाही ही या लेखातली फार मोठी उणीव आहे. त्यामुळे या लेखातील माहितीच 'वरपांगी' अथवा 'ऐकीव' आहे, की काय अशी शंका मनात येते.

३) ह्या लेखाच्या उद्देशासंबंधी मजकुरातून पुढील गोष्टी जाणवल्या: अ) गोंडी गोत्रनामांचा संदर्भ घेऊन तसेच गोंडी भाषेतील काही शब्दांचा संदर्भ घेऊन काही गोंडी कथांच्या साहाय्याने शब्दांची सार्थता किंवा समर्पकता दाखवण्याचा प्रयत्न; ब) गोंडांचा मोहोंजोदारो संस्कृतीशी संबंध दाखवण्याचा प्रयत्न; क) गोंडांचा 'नाग' लोकांशी संबंध दाखवण्याचा प्रयत्न. यांपैकी ब व क हे मुद्दे शीर्षकाशी विसंगत असून लेखकाने त्याविषयी स्वतः काही म्हटलेले नाही; तर इतरांची मते ओढूनताणून आपल्या लेखात बसवण्याचा प्रयत्न केला आहे. का, ते समजत नाही. दोन्हीही स्वतंत्र संशोधनाचे व लेखनाचे विषय आहेत म्हणून मी येथे फक्त चूक दर्शवून देतो. अधिक काही लिहीत नाही.

मजकुरातील भाषाशास्त्राशी संबंधित व मानववंशशास्त्राशी संबंधित अशा एकदोन चुका तेवढ्या येथे निदर्शनास आणून देतो.

४) अ : गोंडी भाषेतील शब्द काही तरी विशेष अर्थवाही किंवा समर्पक आहेत असा दावा करून लेखकाने 'तूप' या शब्दाचे उदाहरण दिले आहे ते चांगलेच आहे. परंतु 'पाल' म्हणजे दूध व 'नीय' म्हणजे तेल हे शब्द कसे समर्पक आहेत हे मात्र लेखकाने दाखवलेले नाही. कारण तसे दाखवता येणारही नाही. प्रत्येकच भाषेत असे काही शब्द असतात; त्याचे विशेष वाटण्याचे किंवा भासवण्याचे काहीच कारण नाही.

ब : स्थलनामे व आडनावे किंवा गोत्रनामे बदलत नाहीत हे विधान अजिबात ग्राह्य नाही. सर्वच संस्कृतींमधील गोत्रनामे बदलू शकतात व बदलत असतातही ही सर्वमान्य वस्तुस्थिती आहे हे लेखकाला माहिती नाही, एवढेच यातून दिसून येते. त्याहीपेक्षा मोठा विनोद म्हणजे याच लेखात पुढे 'दुर्वे' चे 'धुर्वे' झाले आणि 'पेडाम' चे उत्तररूप (म्हणजे काय?) 'पंध्राम' झाले आणि त्याचेही 'पंधारे' हे रूप व्यवहारात प्रचलित झाले अशी लेखकाने स्वतःच उदाहरणे दिली आहेत. एकाच लेखात इतकी उघड उघड परस्परविरोधी विधाने कशी केली जातात ह्याचे आश्चर्य वाटते.

५) अ : लेखकाने म्हटले आहे, की 'लोकसंचिता'चे संशोधन करून 'मूळ इतिहासा'कडे जाता येईल. मानववंशशास्त्रज्ञ गेली सुमारे तीनशे वर्षे या विषयावर संशोधन करून अशा निष्कर्षाला आले आहेत, की एखाद्या कथेतून फार तर एखाद्या ऐतिहासिक घटनेविषयीचा तर्क करता येतो आणि इतर सबळ पुराव्यांचा आधार असेल, तरच त्याचा ऐतिहासिक सत्य म्हणून स्वीकार करता येतो. एकच उदाहरण देतो : जगातील अनेक आदिवासींच्या कथांमधून त्यांच्या उत्पत्तीचा संबंध सूर्य, चंद्र इत्यादिकांशी जोडला जातो. श्री. मेश्राम त्यांचा ऐतिहासिक अर्थ कसा लावणार आहेत ? खुद्द मेश्रामांच्या मजकुरातील उदाहरणांकडे जरी पाहिले,

अनुक्रमणिका

तरी त्यातील अडचणी त्यांना मी लक्षात आणून देऊ शकतो. 'आत्राम' या नावामध्ये 'सोने' धातूचा उल्लेख आहे याचा अर्थ त्या धातूचा वापर सुरू झाल्यानंतर त्या कुळाची किंवा गोत्राची उत्पत्ती झाली असा घ्यावा लागेल; तर लेखकाचा दावा आहे, की गोंडांच्या मूळ पूर्वजांचे ते नाव आहे. यातून एवढाच निष्कर्ष सिद्ध होतो, की गोंडांची उत्पत्ती 'सोने' धातूच्या नंतरची आहे, जो मेश्रामांना मान्य आहे की नाही? त्यांच्या दुसऱ्या एका आडनावाच्या कथेत समुद्राचा व गोंडांनी तो पार करून आजच्या राहण्याच्या ठिकाणी आल्याचा उल्लेख आहे. तो खरा मानायचा, तर गोंड लोक समुद्रापलीकडून सध्याच्या भूमीत आले आहेत असेच मानावे लागेल. ते परके ठरतील, जे वस्तुस्थितीशी विसंगत ठरेल.

५) ब : गोंडी गोत्रनामांतील जी साहित्यिक समर्पकता किंवा प्रतीकात्मक अर्थ उदा., पोयाम, तलांडे यांसारखे किंवा 'नाकासारखा हो' हे मराठी भाषेतील सांकेतिक अर्थ आहेत हे आणखी काही उदाहरणे असल्याशिवाय मान्य करता येणार नाही. शिवाय त्यातून 'मूळ इतिहास' कोणता नव्याने लक्षात येतो तेही श्री. मेश्राम यांना दाखवता आलेले नाही.

मी अगोदर म्हटल्याप्रमाणे गंभीर अशा काही चुका तेवढ्या मी येथे दिलेल्या आहेत, यांखेरीज इतरही अनेक आहेत.

गोंडांमधील तरुण लेखकांना उत्तेजन द्यावे या हेतूने आपण हा लेख छापला असेल तर उद्देश स्तुत्य आहे, लेखाचा ढोबळ मानाने विषयही स्वागतार्ह आहे; परंतु आकर्षक विधानांपलीकडे त्यात काही नावीन्य किंवा तथ्य आहे असे दिसत नाही. लेखकाला नाउमेद करण्याच्या हेतूने हे पत्र लिहिलेले नाही. आदिवासींसंबंधी तथाकथित सुधारलेल्या समाजात अनेक गैरसमजुती व तुच्छतेची भावना आढळते. ती नष्ट होण्यासाठी अनेक विषयांवरील सत्य माहिती सामान्यांपर्यंत पोचणे आवश्यक आहे. फक्त त्यात शास्त्रीयता असावी एवढीच अपेक्षा. त्यासाठीच हे पत्र. या संदर्भात श्री. भाऊ मांडवकर यांच्या 'कोलाम' जमातीवरील पुस्तकाचा उदाहरणादाखल मुद्दाम उल्लेख करतो.

केलेल्या प्रयत्नाबद्दल लेखक अभिनंदनास पात्र आहेत. अधिकाधिक चांगले लिखाण त्यांच्या हातून घडो ही सदिच्छा !

– सुधांशु गोरे

संपादक, 'नवभारत' मासिक,

स. न. वि. वि.

डॉ. गणेश थिटे यांनी आपल्या लेखात पंचतंत्राच्या नैतिक भूमिकेबद्दल केलेली चर्चा अपुरी आहे. ते लिहितात, "गैरसावध लोकांना फसवून सावध लोकांनी सुखी व्हावे, मूर्खाला लुबाडून शहाण्याने सुखी व्हावे, दुर्बलाला फसवून सुबलाने सुखी व्हावे, हे पंचतंत्राचे तात्पर्य आहे." ही भूमिका लोकायतिकांच्या देहात्मवादी भोगवादाशी मिळतीजुळती आहे असे ते म्हणतात.

पंचतंत्र हा मूलतः राज्यशास्त्रावरचा किंवा अर्थशास्त्रावरचा ग्रंथ आहे आणि अर्थशास्त्राचे लोकायत तत्त्वज्ञानाशी जवळचे संबंध आहेत हे खरे आहे; पण पंचतंत्राची वा लोकायत विचारवंतांची भूमिका नग्न भोगवादी आहे, ती नीतियुक्त व्यवहाराचा पुरस्कार करणारी नाही.

प्राचीन भारतीय राजकीय विचार मात्स्यन्यायाच्या तत्त्वावर आधारलेले आहेत. मात्स्यन्यायास आटोक्यात आणण्यासाठीच राज्यसंस्था स्थापन झाली. बलाच्या साहाय्याने किंवा वंचनेच्या साहाय्याने इतरांना लुबाडणारे लोक समाजात असतात. म्हणून आपल्या बुद्धीचा वापर करून शहाण्या माणसाने स्वतःचे संरक्षण करावे; कारण भारतातील अर्थशास्त्र-स्मृती परंपरा आत्मसंरक्षण हेच व्यक्तीचे सर्वांत महत्त्वाचे कर्तव्य मानते. पंचतंत्र व्यक्तीने आत्मसंरक्षण करून सुखी आयुष्य कसे जगावे हे सांगते. त्यामुळे पंचतंत्राचा नैतिक व्यूह काव्यगत न्यायावर आधारलेला नाही, जेथे सत्य नेहमी विजयी होते; तर तो व्यवहारगत न्यायावर आधारलेला आहे. ज्यात सुज्ञ माणूस आपल्या प्रज्ञेचा वापर करून सत्यास विजयी करतो. तसे झाले नाही, तर असत्य पण विजयी होते. पंचतंत्र काही नीतिमूल्यांवर विश्वास ठेवते,

म्हणूनच पंचतंत्रकार सांगतात की, बदमाश, चोर आणि साप यांच्या सर्व योजना यशस्वी होत नाहीत म्हणूनच जगाचे रहाटगाडगे चालू आहे. पंचतंत्रकारांची नीतिमूल्ये सापेक्ष असली, तरी परस्परसहकार्य, मैत्री व सद्‌गुणाधिष्ठित परस्परविश्वास यांवरच समाजरचना उभी आहे हे त्यास माहीत आहे. माणूस व पशू यांच्या आनंदात नैतिक व गुणात्मक फरक असून समाजात व परस्परसहवासातच माणूस तो आनंद उपभोगू शकतो.

राज्यान्तर्गत मात्स्यन्याय राजदंडाने आटोक्यात आणला आहे; पण आंतरराष्ट्रीय राजकारणात शक्तीवर आधारलेला मात्स्यन्यायच चालतो. म्हणून पंचतंत्रकार सांगतात, की राजकारण सर्वसाधारण नीतिनियमांनी बांधले गेलेले नसते. पंचतंत्रातील मित्रभेद, मित्रलाभ व काकोलुकीय या तीन तंत्रांत अव्वल दर्जाची राजनीती व्यक्त झालेली आहे. पंचतंत्रात सांगितलेल्या मित्रभेदाची अनेक उदाहरणे इतिहासात सापडतात. उदा. बहमनीदिवाण महमूद गवान, कुतुबशाही वजीर मादण्णा किंवा आदिलशाही सेनानी मुरार जगदेव व खानमोहमद. 'मित्रलाभा'त अवघड परिस्थितीत मित्र कसे मिळवावे हे सांगितले आहे. 'काकोलुकीया'त सांगितलेली पद्धत वापरूनच अजातशत्रूने वज्जी गणाचा नाश केला.

डॉ. थिटे सांगतात त्याप्रमाणे तिसऱ्या तंत्रातील सापाच्या कथेत तात्पर्य व प्रारंभीचा श्लोक यांत मेळ बसत नाही. पण ती एक रूपककथा असण्याची शक्यता आहे. सापाने आपला मार्ग सोडल्यामुळेच तो जखमी झाला व ठार झाला. जो राजा धर्माचा मार्ग सोडून दुसऱ्या मार्गाने जातो तो बहुसंख्य जनतेस दुखवतो व जनतेच्या रोषास बळी पडतो. राजाने बहुसंख्य लोकांशी लढू नये असे कौटिल्य पण सांगतो (९.६).

—अशोक चौसाळकर





सार-संकलन

इज्तिहाद, वगैरे

डॉ. रफिक झकेरिया हे कॉंग्रेस (इं.) पक्षाचे एक ज्येष्ठ नेते, राज्यसभेचे सदस्य व महाराष्ट्राचे भूतपूर्व मंत्री आहेत. अलीकडे 'टाइम्स ऑफ इंडिया' ह्या वृत्तपत्रात 'बदलत्या जगातील मुस्लिम कायदा' (मुस्लिम लॉ इन ए चेन्जिंग वर्ल्ड) ह्या मथळ्याचा त्यांचा लेख प्रसिद्ध झाला आहे. पुरोगामी भारतीय मुस्लिम पुढाऱ्यांचा मुस्लिम वैयक्तिक व कौटुंबिक कायद्याकडे पाहण्याचा जो दृष्टिकोण आहे, त्यावर ह्या लेखाने बराच प्रकाश पडला आहे.

सौदी अरेबियाचे राजे फाद यांनी अलीकडे 'इज्तिहाद'चा वापर करण्याच्या चालीचे पुनरुज्जीवन करण्याचे इस्लामी जगाला जे आवाहन केले आहे, त्याच्या संदर्भात झकेरिया यांनी हा लेख प्रसिद्ध केला आहे. इस्लामच्या पवित्र प्रार्थनामंदिरांचे विश्वस्त म्हणून राजे फाद यांना इस्लामी जगात विशेष स्थान आहे. 'इज्तिहाद' याचा अर्थ 'स्वतःच्या शक्तीची पराकाष्ठा करून परिश्रम करणे' असा आहे. कुराण आणि सुन्ना—म्हणजे प्रेषिताचा संदेश आणि त्याचे स्वतःचे आचरण—यांच्यापासून जेव्हा स्पष्ट मार्गदर्शन लाभत नसते, तेव्हा अशा परिस्थितीत इज्तिहादचा वापर करून स्वतःचा निर्णय घेण्याची अनुज्ञा मुसलमानांना आहे. इज्तिहादचा वापर करणारा माणूस अर्थात धर्मनिष्ठ, श्रद्धावान आणि विद्वान (इस्लामी धर्मशास्त्राचा पंडित) असावा लागतो.

कुराण आणि हदिस (प्रेषिताची वचने आणि त्याच्या आचरणाविषयीच्या परंपरा) हे इस्लामी धर्मशास्त्राचे आधार किंवा आगम (उसुल) होत. इज्तिहादचा वापर ह्या चौकटीच्या मर्यादेत करायचा असतो. कुराण आणि सुन्ना यांच्या आधारावर इज्तिहादचा वापर करून इस्लामी कायद्याची रचना करण्यात आली आहे. हे काम अबू हनिफा, शफी, हन्बाल आणि मलिक या चार 'इमामांनी' (स्मृतिकारांनी) पार पाडले. हे अर्थात चार भिन्न पंथांचे किंवा संप्रदायांचे प्रस्थापक होते. प्रारंभी त्यांच्यांत भेद व परस्परविरोधही होते. पण हळूहळू त्यांची 'व्यवस्था' लावण्यात आली आणि मूलभूत इस्लामी कायद्याच्या अधिष्ठानावर आधारलेल्या 'विकृती' (मान्य होण्यासारखे भेद) हे स्थान ह्या संप्रदायांना प्राप्त झाले.

प्रेषिताच्या मृत्यूनंतरच्या तीन शतकांच्या अवधीत हे काम पार पाडण्यात आले. इस्लामी न्यायव्यवस्थेच्या वेगवेगळ्या शाखांच्या संहिता सिद्ध करण्यात आल्या. ह्या प्रस्थापकांनी मूळ वचनांचे लावलेले अर्थ, त्यांची केलेली निरूपणे, इ. मुस्लिम दैनंदिन जीवनाचा भाग बनले. त्यांना सार्वत्रिक मान्यता लाभली. ही सार्वत्रिक मान्यता 'इज्मा'— अधिकारी पंडितांचे मतैक्य— म्हणून ओळखण्यात येते. पण इज्मा प्रस्थापित झाल्यानंतर इज्तिहादच्या वापरासाठी अवकाश उरला नाही. इज्तिहादचे दरवाजे प्रेषितानंतरच्या चवथ्या शतकापासून बंद झाले.

झकेरिया यांच्या मताप्रमाणे, इस्लामी कायद्याची जी पायाभूत रचना आहे, ती कुराण आणि सुन्ना यांनी निश्चित केलेली आहे. मुसलमानांच्या दृष्टीने ती अपरिवर्तनीय आहे. तिच्यात बदल करता येणार नाही. (ती भारतीय राज्यघटनेच्या मूलभूत तत्त्वांशी विसंगत असल्याचे दिसून आल्यास भारतीय मुसलमानांनी तिचेच प्रामाण्य स्वीकारणे योग्य ठरेल काय, हा प्रश्न त्यांनी उपस्थित केलेला नाही.) पण ह्या पायाभूत रचनेवर कायद्यांची जी व्यवस्था आधारण्यात आली आहे, ती 'फिख्'ची निर्मिती असते. 'फिख्' म्हणजे मूळ तत्त्वांचे आकलन, त्यांचा लावण्यात आलेला अर्थ. तेव्हा 'उसुल'चे जे अबाधित प्रामाण्य आहे, ते फिख्च्या साहाय्याने सिद्ध केलेल्या कायद्यांच्या व्यवस्थेच्या ठिकाणी नसते. ती परिवर्तनीय आहे असे मानता येते. पण कायद्यांच्या ह्या रचनेत 'ईश्वरदत्त सत्य आणि मानवी विवेक'

अनुक्रमणिका

यांची अशी पक्की वीण फिख्ने साधलेली आहे, की हे कायदेसुद्धा ईश्वरदत्त व म्हणून अपरिवर्तनीय असल्याचा भास होतो.

झकेरियांचे म्हणणे असे आहे की, प्रेषित आणि पहिले चार खलिफा यांच्या काळात व्यक्तींना स्वतंत्रपणे विचार करून निर्णय घेण्याला उत्तेजन लाभत असे. आपल्या अनुयायांनी स्वतःच्या विवेकशक्तीचा वापर करून निर्णय घ्यावेत असे प्रेषिताने त्यांना निक्षून सांगितले होते. पहिले चार खलिफाही अनेक बाबतीत स्वतःच्या निर्णयशक्तीवर विसंबून असत. पुढे इस्लाम जेव्हा अनेक देशांत पसरला, तेव्हा नव्याने मुसलमान झालेल्या अनेक जमातींच्या गरजा आणि परिस्थिती यांच्याशी जुळवून घेण्यासाठी इस्लामने अनेक नव्या पद्धतींचा अंगीकार केला. उदा. 'कियास' (विशिष्ट परिस्थितीला अनुलक्षून वापरावयाच्या तत्त्वाचा वेगळचा पण समान परिस्थितीला अनुलक्षून वापर करणे), इस्तेहसन (समान वागणुकीचे तत्त्व), 'इस्तिस्लाह' (सार्वजनिक कल्याणाचे तत्त्व), 'इस्तिद्लाल' (अनुमान), इत्यादी. ह्यांशिवाय 'इज्मा'चे–मतैक्याचे– तत्त्वही होतेच. ह्यामुळे प्रारंभी न्यायव्यवस्थेत लवचीकपणा होता व निर्णयस्वातंत्र्याला वाव होता.

परंतु, वर उल्लेखिलेले चार इमाम व त्यांचे संप्रदाय जेव्हा स्थिर झाले, तेव्हा त्यांच्या अधिकाराला एवढी मान्यता लाभली, की त्यांच्या विरोधी असलेले मत ग्राह्य होणे अशक्य झाले. वस्तुतः प्रेषिताने निर्णयस्वातंत्र्याची महती वर्णिलेली आहे. "जेव्हा न्यायाधिकारी निर्णय देतो, आपल्या तर्कशक्तीचा वापर करून बरोबर निर्णय देतो, तेव्हा त्याला दुप्पट पारितोषिक लाभते; आणि जेव्हा तो निर्णय देतो, आपल्या तर्कशक्तीचा वापर करून चूक निर्णय देतो, तेव्हा(ही) त्याला पारितोषिक लाभते." तरीसुद्धा जेव्हा ह्या चार इमामांचे प्रामाण्य मान्य होऊन इस्लामी श्रद्धेचे आधार हे स्थान त्यांना प्राप्त झाले, तेव्हा हळूहळू इज्तिहादची पीछेहाट झाली. इज्तिहाद स्खलनशील असते; पण जेव्हा इज्तिहाद इज्माशी (मतैक्याशी) जुळते, तेव्हाच ती प्रमाण असते असे म्हणण्यात येऊ लागले. भावी पिढ्यांसाठी इज्तिहादचे दरवाजे बंद झाले आणि 'तक्लीद' (अनुकरण) हे तत्त्व पुढे आले. पूर्वापार चालत आलेल्या निर्णयांचे अनुकरण करणे हे प्रमाण आचारविचाराचे सार ठरले.

सामान्यपणे ही परिस्थिती एकोणिसाव्या शतकापर्यंत टिकली. पण जेव्हा अनेक देशांत मुसलमान राजवटींची जागा पाश्चात्त्य सत्तेने घेतली, तेव्हा कायद्याच्या क्षेत्रात एक मूलभूत बदल घडून आला. ह्या देशांत पाश्चात्त्य न्यायव्यवस्थेवर आधारलेले कायदे अंमलात आणण्यात आले. केवळ वैयक्तिक व कौटुंबिक कायदे काय ते मूळच्या इस्लामी स्वरूपात टिकून राहिले. परंतु या क्षेत्रातही पाश्चात्त्य संस्कृतीच्या संसर्गामुळे नवीन मूल्यांचा आणि तत्त्वांचा प्रभाव जाणवू लागला. पारंपरिक इस्लामी न्यायव्यवस्थेत सुधारणा होऊ लागली.

तुर्कस्तानमध्ये केमाल आतातुर्कने मुस्लिम वैयक्तिक कायद्यांत ज्या सुधारणा केल्या, त्यांनी इस्लामी जगाला हादरा बसला. पण महंमद इक्बाल यांनी त्यांचे स्वागत केले. "(आजचे मुस्लिम देश घेतले तर) फक्त तुर्कस्तानने बौद्धिक स्वातंत्र्याचा आपला हक्क स्वाधीन करून घेतला आहे; फक्त या देशाने आदर्शापासून वास्तवतेपर्यंतची वाटचाल पार पाडली आहे...ज्याच्यात एक तीव्र बौद्धिक व नैतिक झगडा अनुस्यूत असतो असे हे स्थित्यंतर असते." इक्बाल यांनी "जुन्या मूल्यांची यांत्रिकपणे पुनरावृत्ती करणाऱ्या बहुतेक मुस्लिम देशांच्या (आजच्या) दशेविषयी" खेद व्यक्त केला; पण "तुर्कस्तान नवीन मूल्यांची निर्मिती करण्याच्या मार्गावर आहे." असे समाधान व्यक्त केले.

पण केमाल आतातुर्क यांनी ज्या धडाडीने सुधारणा अंमलात आणायला सुरवात केली त्यामुळे मुस्लिम देशांत भीतीचे व संशयाचे वातावरण निर्माण झाले. ह्या सुधारणा इस्लामविरोधी आहेत असे मानण्यात आले आणि त्याचा परिणाम म्हणून इज्तिहादचा इतर देशांत वापर होण्याला पायबंद बसला.

वस्तुतः केमाल आतातुर्क यांनी तुर्कस्तानमध्ये घडवून आणलेल्या क्रांतीपूर्वीही ऑटोमन खलिफांनी कायद्यात सुधारणा करायला प्रारंभ केला होता. १८५० मध्ये ऑटोमन साम्राज्यात जो व्यापारी कायदा अंमलात आणण्यात आला होता, ती फ्रेंच





व्यापारी कायद्याची नक्कल होती. कुराणात कर्जा-वर व्याज घेण्याला बंदी होती. पण ह्या कायद्याने व्याज आकारण्याची परवानगी देण्यात आली होती. तसेच १८५८ चा ऑटोमन फौजदारी कायदा हा-सुद्धा फ्रेंच कायद्याबरहुकूम आहे. इजिप्त, लेबनॉन, सिरिया, लिबिया इ. मुस्लिम देशांनीही फ्रेंच मुलकी व फौजदारी कायद्यांना अनुसरणारे कायदे अंमलात आणले. तथापि तुर्कस्थान वगळले तर इतर मुस्लिम देशांत वैयक्तिक व कौटुंबिक कायदा होता तसाच राहिला.

१९२६ मध्ये इजिप्त देशात पुरुषांना अनेक पत्नी करण्याचा जो हक्क कुराणाप्रमाणे लाभला आहे त्यावर बंधने घालण्याचा गंभीर प्रयत्न करण्यात आला. पण उलेमांनी ह्या सुधारणेला एवढा जोराचा विरोध केला, की तो विचार सोडून द्यावा लागला. तरीसुद्धा १९४३ मध्ये इजिप्तने वारसा-कायदा आणि वक्फ-कायदा यांच्यात सुधारणा घडवून आणल्या. त्याचप्रमाणे जॉर्डनने १९५३ साली "कौटुंबिक हक्कां"चा कायदा केला आणि सिरियाने त्याच वर्षी "वैयक्तिक दर्जा"विषयक कायदा केला. सिरियाने केलेल्या ह्या कायद्याने 'नवऱ्याला काही बाबतीत पूर्वीच्या कायद्याने जे स्वातंत्र्य दिले होते' त्याच्यावर काही बंधने घालण्यात आली. इराकने १९५९ मध्ये ह्याच स्वरूपाचा कायदा केला.

पण या सर्वांत अधिक क्रांतिकारक पाऊल ट्युनि-शियाने टाकले. त्याने १९५७ साली 'वैयक्तिक दर्जा'-विषयीचा जो कायदा केला त्याने बहुपत्नीत्वाच्या प्रथेचा अंत केला. ह्यासाठी कुराणाचाच आधार घेण्यात आला होता. कारण पतीने आपल्या सर्व पत्नींना सर्व बाबतीत पूर्णपणे समान वागणूक दिली पाहिजे असा कुराणाचा आदेश आहे. या अटीवर चारपर्यंत स्त्रिया करण्याची पुरुषांना परवानगी आहे. पण या अटीचे आधुनिक काळात पालन करणे अशक्य आहे या कारणास्तव वरील कायद्याने एका वेळी एकाहून अधिक स्त्रिया करण्यावर बंदी घातली आहे. ट्युनिशियाने पुढे जाऊन न्यायालया-बाहेर होणारे घटस्फोट रद्दबातल ठरविले. म्हणजे नवऱ्याने तीन वेळा 'तलाक' शब्द उच्चारून बाय-कोला जर घटस्फोट दिला तर तो कायदेशीर ठरत नाही अशी तजवीज केली. अल्जीरियानेही १९५९ मध्ये ह्याच स्वरूपाचा कायदा संमत केला आणि घटस्फोटाचे सर्व अर्ज न्यायालयापुढे यावेत असा नियम केला. पाकिस्तानात अयूब यांच्या राजवटीत एक बायको जिवंत असताना दुसरे लग्न करायचे झाल्यास किंवा बायकोला घटस्फोट द्यायचा झाल्यास ती बाब लवाद-मंडळापुढे आली पाहिजे, लवाद-मंडळावर नवरा व बायको यांचा एक एक प्रतिनिधी आणि एक अपक्ष अध्यक्ष असेल व मंडळाचा निर्णय बंधनकारक राहील अशी तजवीज करण्यात आली.

दहा वर्षांपूर्वी लाहोर न्यायालयापुढे उपस्थित झालेला एक प्रश्न असा होता : "इमाम आणि मुस्लिम कायद्याचे अधिकारी भाष्यकार यांनी दिलेल्या निर्णयांहून भिन्न निर्णय देण्याचा अधिकार न्यायालयांना आहे की नाही?" आणि लाहोर न्याया-लयाने दिलेला निर्णय असा होता, की "कुराण आणि सुन्ना यांनी स्पष्टपणे स्वीकृत केलेला नियम जर अस्तित्वात नसला तर न्यायालयाला खाजगी युक्ति-वादांचा आश्रय घेता येईल आणि हे युक्तिवाद अर्थात न्याय्य, सम्यक् समता (इक्विटी) आणि सद्सद्विवेकबुद्धी यांच्यावर आधारलेले असतील... पूर्वीचे न्यायपंडित आणि इमाम यांच्याविषयी आत्यं-तिक आदर बाळगणे योग्य ठरेल आणि त्यांनी घालून दिलेल्या व्यवस्थेत पुरेसे गंभीर कारण असल्या-शिवाय विक्षेप करणे गैर ठरेल. पण त्यांच्या निर्ण-यांहून भिन्न मत धारण करण्याचा अधिकार आजच्या न्यायालयांना नाकारता येणार नाही."

पण हे सर्व घडून आले आहे म्हणून तकलीदचे प्रस्थ संपुष्टात आले आहे असे नाही. उलट, या घट-नांमुळे सनातनी मुसलमान अस्वस्थ झाले आहेत आणि मुस्लिमांनी परत मूळच्या मुस्लिम कायद्यांकडे वळले पाहिजे ही मागणी जोर धरू लागली आहे. पाकिस्तान, सौदी अरेबिया आणि इतर आखाती देश, इराण व मलेशिया या सर्वांना हाच मार्ग चोखाळा-यचा आहे. इजिप्तमध्ये 'मुस्लिम ब्रदरहुड' आणि पाकिस्तानमध्ये जमाते-इस्लामी या आंदोलनाचे नेतृत्व करीत आहे. पाश्चात्त्य देशांच्या संसर्गामुळे मुस्लिम भ्रष्ट आणि निःसत्त्व बनतील, कुरा-णाने प्रकट केलेल्या मूल्यांवरील त्यांची निष्ठा नष्ट होईल अशी त्यांची भीती आहे. म्हणून इस्लामी देशांत आता इस्लामी बँका उघडण्यात येत आहेत.

अनुक्रमणिका

या बँका व्याज न घेतादेता व्यवहार करतात; कारण व्याज 'हराम' आहे. पारंपरिक मुस्लिम कायद्या-प्रमाणे चोरी करणाऱ्याला हात तोडण्याची शिक्षा द्यावी, व्यभिचार करणाऱ्याला दगडांनी ठेचून मारावे अशी मागणी होत आहे.

इज्तिहादचे दरवाजे उघडले तर भ्रष्ट व अनैतिक चालीरीतींचा महापूर मुस्लिम समाजात घुसेल, ईश्वराने घालून दिलेल्या मार्गावरून माणसे, समाज वाहून जाईल, धर्म संपुष्टात येईल अशी भीती या आंदोलनामागे आहे. या आंदोलनाच्या प्रवर्तकांची जी भूमिका आहे तिला इक्बाल यांनी तीस वर्षां-पूर्वी चोख उत्तर दिले आहे: "इस्लामचे उलेमा मुस्लिम कायद्याचे जे (चार) लोकमान्य पंथ आहेत, त्यांचे प्रामाण्य अंतिम व निरपेक्ष आहे असा दावा करतात हे मला माहीत आहे. तथापि इज्तिहादचा आजही पुरता वापर करणे शक्य आहे ही सैद्धा-न्तिक भूमिका नाकारणे त्यांना कधीही शक्य झाले नाही... पण आता जग बदलले आहे, मानवी ज्ञान व विचार यांचा अनेक दिशांनी असाधारण असा विकास झाला आहे आणि त्यांनी मुक्त केलेल्या नव्या शक्ती इस्लामी जगापुढे ठाकल्या आहेत, त्यांचा प्रभाव त्या जगावर पडत आहे; या परि-स्थितीत आपण यापुढे या वृत्तीला का चिकटून रहावे हे मला समजत नाही.

"आजच्या पिढीचे जे उदारमतवादी मुसलमान आहेत, ते स्वतःच्या अनुभवाच्या प्रकाशात आणि आधुनिक जीवनाच्या बदललेल्या संदर्भात मूलभूत इस्लामी न्यायतत्त्वांचा फिरून अर्थ लावण्याचा आपल्याला हक्क आहे असा दावा करीत आहेत व तो पूर्णपणे समर्थनीय आहे. इस्लामची शिकवण अशी आहे, की जीवन ही सतत प्रगत होत जाणारी अशी निर्मितीची प्रक्रिया आहे. यापासून अनिवार्य-पणे निष्पन्न होणारे तत्त्व असे, की प्रत्येक पिढीला स्वतःचे प्रश्न सोडविण्याची अनुज्ञा असली पाहिजे. पूर्वीच्या पिढ्यांचे मार्गदर्शन त्यांना उपलब्ध असेल; पण त्यांच्यापासून कोणतीही बंधने त्यांच्यावर पड-णार नाहीत."

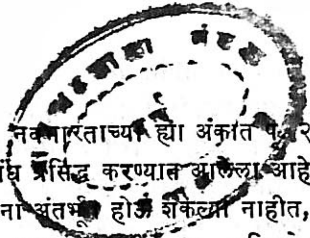
मुस्लिम न्यायव्यवस्थेत इज्तिहादचे जे स्थान आहे त्याचे, विशेषतः आधुनिक काळाच्या संदर्भात जे विवेचन केले आहे ते उपयुक्त आहे. पण एका प्रश्नाला त्यांनी स्पर्श केलेला नाही. इहवादी (सेक्युलर) भारतीय राज्यघटनेच्या चौकटीत जग-णाऱ्या भारतीय मुसलमान नागरिकांच्या दृष्टीने इज्तिहादचे स्थान आणि प्रयोजन काय असेल हा प्रश्न त्यांनी उपस्थित केलेलाच नाही. ह्या प्रश्नाला भारतीय मुसलमान जर सामोरे जातील, तर हिंदूंना ज्याप्रमाणे श्रुतिस्मृतिपुराणांवर आपले कायदे आधा-रणे अशक्य आहे हे मान्य करावे लागले, त्याप्रमाणे भारतीय मुसलमानांनाही आपल्या कायद्यांचे अधि-ष्ठान म्हणून कुराण व सुन्ना यांना इतिहासात जमा करावे लागेल हे त्यांना दिसून येईल. हिंदू, मुसलमान, ख्रिस्ती, पारशी, ज्यू, शिख यांच्यासाठी भिन्न कायदे असणारही नाहीत. श्रीमच्छंकराचार्य हे हिंदूंच्या दृष्टीने पूज्य आहेत. पण हिंदूंसाठी कायदे काय असावेत हे सांगण्याचा त्यांना विशेष अधिकार नाही. एक विद्वान, सच्छील व्यक्ती म्हणून ते आपले मत जरूर व्यक्त करू शकतील व ते आदराने ऐकून घ्यावे लागेल. पण त्यापलीकडे त्यांचा अधिकार जात नाही. राजे फाद यांचे स्थान असेच असेल. श्रीमच्छंकराचार्य भारतीय नागरिक तरी आहेत.

ही सरळ गोष्ट आहे. मग भारतीय मुसलमान मुस्लिम कायद्यांत काय सुधारणा कराव्यात याचा विचार करताना भारतीय राज्यघटनेत ग्रथित केलेली सामाजिक साध्ये, मार्गदर्शक तत्त्वे, न्यायाची संक-ल्पना यांचा आधार न घेता इज्तिहादचा वापर करायला आज किती अवकाश आहे, ट्युनिशियात काय झाले आणि पाकिस्तानात काय झाले, हे प्रश्न का उपस्थित करतात ? विद्वान आणि पापभिरू मुसलमानांना इज्तिहादचा वापर करून आजही कायद्यात बदल करता येईल अशी झकेरिया यांची भूमिका आहे. पण भारतीय लोकप्रतिनिधींना हा अधिकार आहे की नाही ?

भारतीय मुसलमानांना मुस्लिम वैयक्तिक कायदा हा जर स्वतःच्या अस्मितेचा (आयडेन्टिटी) भाग वाटत असेल, तर अस्मितेच्या ह्या संकल्पनेचे त्यांनी नव्याने परीक्षण केले पाहिजे. भारतीय राज्यघटनेला जो भारतीय समाज अभिप्रेत आहे, त्याचा भारतीय अस्मिता हा मूलाधार आहे. सर्व सामाजिक व्यव-हार आणि व्यक्तिव्यक्तींमधील कायद्याला मान्य असलेली नाती राज्यघटनेच्या मूलतत्त्वांशी सुसंगत

असली पाहिजेत हे ह्या समाजाचे आधारभूत तत्त्व आहे. ह्याचा अर्थ हिंदू, बौद्ध, मुसलमान, ख्रिस्ती यांच्या धार्मिक संस्कृतीचा जो संपन्न वारसा आहे त्याला भारतीय सामाजिक जीवनात स्थान नाही असे नव्हे. हे स्थान राज्यघटनेच्या तत्त्वांशी सुसंगत असे असले पाहिजे. भारतीय राज्यघटनेचा मूलतत्त्वे ही केवळ कायद्याची तत्त्वे नव्हेत. आधुनिक ज्ञान आणि वैचारिक मंथन यांतून निष्पन्न झालेली न्याय, नीती, वैयक्तिक व सामाजिक कल्याण यांच्याविषयीची सहमती (कॉन्सेन्सस) त्यांच्यांत अंतर्भूत आहे. भारतीय मुसलमानांना स्वतःच्या कायद्यांत सुधारणा करण्यासाठी इज्तिहादचा वापर करण्याचे स्वातंत्र्य आहे असा आग्रह धरणे हे पुरोगामी पाऊल नव्हे. ते प्रतिगामी पाऊल आहे. ते अप्रत्यक्षपणे धार्मिक सनातनीपणाला अधिक दृढ करणारे पाऊल आहे.

अनुक्रमणिका



चुकीची दुरुस्ती

नवभारताच्या ह्या अंकात पृ. २६ वर प्रा. भालचंद्र नेमाडे ह्यांचा 'भाषांतरमीमांसेचे स्वरूप' हा निबंध प्रसिद्ध करण्यात आलेला आहे. प्रा. नेमाडे ह्यांनी ह्या निबंधात सुचविलेल्या दुरुस्त्या, तो छापताना अंतर्भूत होऊ शकल्या नाहीत, ह्याबद्दल दिलगीर आहोत. त्या येथे देत आहोत.

पृष्ठ २९, स्तंभ २; परिच्छेद पहिला; ओळ अखेरची—

मूळ : एक विपर्यय म्हणून मानणे अधिक सयुक्तिक वाटते.

दुरुस्ती : एक भेद म्हणून मानणे अधिक सयुक्तिक वाटते.

" स्तंभ २; परिच्छेद दुसरा; ओळ पहिली—

मूळ : विपर्ययाचे शैलीशास्त्रीय तत्त्व भाषांतराच्या...

दुरुस्ती : भेदाचे शैलीशास्त्रीय तत्त्व भाषांतराच्या...

" स्तंभ २; परिच्छेद दुसरा; ओळ १८ वी—

मूळ : ...वाक्याबाहेरील वाक्यसमूहाच्या ... सूक्ष्म ...

दुरुस्ती : ...वाक्याबाहेरील वाक्यसमूहाच्या घटकांमध्ये सापडू शकतील. आणखी एक महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे सूक्ष्म...

पृष्ठ ३०, स्तंभ २; परिच्छेद दुसरा; ओळ दुसरी—

मूळ : मूळ संस्कृतीचे मूळ

दुरुस्ती : मूळ साहित्यकृतीचे मूळ

संदर्भग्रंथांतील ५ व्या क्रमांकाच्या पुस्तकाचे प्रकाशनवर्ष १९६४ असे आहे.

संदर्भग्रंथांतील ९ व्या व १० व्या क्रमांकावरील संदर्भग्रंथांची नावे गाळण्याची इच्छा प्रा. नेमाडे ह्यांनी कळविली होती.

– संपादक

साभार पोच

* **वाट वळणावळणाची** (कादंबरी)– डॉ. भा. ल. पाटील; श्रीविद्या प्रकाशन, पुणे–४११ ०३०; १९८३; पृ. ३२७; कि. ५५ रु.
* **कृष्णाकाठचे यज्ञयोगी**– (श्रोताचार्य धुंडिराज-शास्त्री दीक्षित-बापट जीवन–स्मृतिग्रंथ)–संकलन चि. धुं. बापट, शब्दांकन श्री. पु. हिर्लेकर; स्वाध्याय प्रकाशन, स्वाध्याय मंदिर, पांचवड, ता. वाई (जि. सातारा); १९८३; पृ. ३६६; किं. ७५ रु.
* **रस्ता** (कादंबरी)– मुल्कराज आनंद, अनु प्र. श्री. नेरूरकर; श्रीविद्या प्रकाशन, पुणे–३०; १९८३; पृ. ७२; किं. १५ रु.
* **गोपाळ गणेश आगरकर**–सुनंदा देशपांडे, श्रीविद्या प्रकाशन, पुणे–३०; १९८३; पृ. २९०; किंमत ५० रु.
* **दिशान्तर** (प्रवासवर्णन)– रमेश मंत्री; श्रीविद्या प्रकाशन, पुणे–३०; १९८३; पृ. १०८; किंमत २० रु.
* **विदर्भ संशोधन मंडळ वार्षिक १९८२**– संपादक प्रा. श्री. मा. कुलकर्णी; विदर्भ संशोधन मंडळ, नागपूर; १९८३; पृ. २१९; कि. १५ रु.
* **चि. त्र्यं. खानोलकरांच्या शोधात**– दया डकर, मौज प्रकाशन; मुंबई–४००००४; १९८३; पृ. २२३; किं. ५५ रु.
* **कला आणि मानव**– बा. सी. मर्ढेकर; भाषांतर रा. भि जोशी; मौज प्रकाशन, मुंबई ४००००४ १९८३; पृ. ८६; कि. रु. १६.५०.
* **चावडी**– दया पवार; दिनपुष्प प्रकाशन, कृष्णा, १२ बी, केळेवाडी, गिरगाव, मुंबई–४००००४; १९८३; पृ. १६८; कि. २० रु.





अनुक्रमणिका

Registered No. SAT - 29 and Licenced to post without pre-payment-Licence No. 6

हे मासिक श्री. ग. दीक्षित यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून
मे. पुं. रेगे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांच्याकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.





अनुक्रमणिका